الكفاجعفالطينين

المنظوالسينوي

عَرَضٌ وَدِرَاكِ النَّظَرَّيْدَ المُنْطِقِيَّةُ عِنْدَانِ بِينَا



منشورات دار الإفاق الجديدة بيروت



المنظول السياوي

عَرَضٌ وَدِرَاتِ فِي لِلنَّظَرِّينَهُ المَنْطِقِيَّهُ عِنَدَا بْنَ سِينَا

الكفليجعفالطينيان

منشورات دار الافاق الإديدة بيروت

جِ تُحقوق الطّبِنع والنَّشِ تَرْمِجْ فُوطَتَ مَر لَّذَار الأَفْ الْحَاكَ الْجَدَّدُدَة الطبعَة الأولى ١٤٨٣ / ١٩٨٣

والإفسارال

الحت وَلدَي حَيث دَر ... بَسَ مَة أَمَ ل وَطِ مُوح

تصدير

رائدان في علم المنطق لا ينازعها منازع في الاسلام: الفارابي في شروحه وجوامعه ومختصراته.. وابن سينا في موسوعيته وتنسيقه ومنهجيته.

مهد الأول للثاني؛ فكان أبو علي ثمرة من ثمار أبي نصر: سعة أفتي في العلم، ووضوحاً في الذهن، وعمقاً في التدبّر والفهم. تميّز عمله المنطقي بالاستيعاب والجدّة والتحديد، مع قدرات وملكات فاقت الحدّ الاعلى لرجال عصره ومفكريه، حيث ثقف كل مسالك العلم الجديد، وفُتحت أمامه كل ترج المعرفة الانسانية طريفها وتليدها. ولم تكن معرفته هذه حرفة احترفها لنفسه؛ بل هواية استهواها، فأحبها وعشقها، وبذل جهد قلبه وعقله في سبيلها، وهو بَعْدُ في ريعان شبابه، لم يتجاوز العقد الثاني من عمره!..

وكان ازدهاره الفكري في عصر اتصف بالعقلانية المتطرفة تارة، وبالانحراف الذهني اخرى - ولا بد للطرفين المستقطبين من وضع حدود وسطى بينها تتميّز بالمنهجية، وتهدف الى اليقين، ولا تخرج على قواعد التصوّر والتصديق القائمين في العقل.

فكان المنطق هو السبيل اللآحب الذي سلكه الفيلسوف ليؤدي به الى نحو من هذا التمييز - بالطرائق الخاصة - بين الاستنتاج الصحيح والاستنتاج الفاسد، كي يعصم الذهن من الوقوع في الزلل شكلاً لامادة، باعتبار انَّ المنطق يتضمن، في دلالته النُطقُ الخارجي والداخلي والفطري معاً. ويقود الانسان الى مرحلة (البرهان) - الذي

يستوي صدقه وصدق العلم الرياضي سواء بسواء.

وليس الكلام على المنطق وموضوعاته ممّا يسهل تناوله والغوص في وسائل تنظيره وبنائه - ولكن عقلاً كعقل ابن سينا لا يقف دون هضم هذه المعرفة الصورية هضماً عميقاً، قاده في نهاية الشوط الى تقديم الجديد المقبول، ودحض الغث المرفوض، مترسماً معالمها في جزازات يقرب المطبوع منها من ثلاثة آلاف صفحة في (علم الآلة)!!...

والمنطق - منذ أقدم قديمه ، الى أحدث حديثه - هو العلم الوحيد الذي بقي رهن انظار عناية المفكرين والفلاسفة ، منذ ارسطوطاليس والرواقية والفارابي وابن سينا وابي البركات البغدادي ، وحتى مرحلة جينز وبيرس ورسل ونيل ؛ لم تتغيّر الغاية فيه ، واغا تباينت الوسائل حسب طبيعة العصر وحاجة الفكر . وتلك سمة جعلت منه (آلة) فعّالة لعبت - ولا تزال - دورها العميق في المناهج العلمية الحديثة ، وتبوأت مركز الصدارة في بعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة .

ولقد تكفّل هذا الكتاب في ايضاح وتحليل الموقف السينوي نحو هذا العلم؛ في أبواب شملت جوانب متعددة من المدخل والتصورات العامة، مع مقدمة عن منطق القضايا، وبحث عن القياس والاستدلال – ومن ثمّة حديث عن الجدل والسفسطة ولواحقها من الخطابة والشعر.

وأخيراً، فمن صدق الوفاء على حقاً أنْ أشكر صديقي الفاضل الاستاذ عبد الرضا صادق على قراءة النص ومعاناة ألفاظه ومعانيه مستصحباً شكري لكل الاصدقاء الذين لم يبخلوا علي بمصدر أو مرجع أفدتُ منه في عملى البكر هذا.

والله ولي التوفيق

جعفر آل ياسين

تمهيد

١ – بادىء ذي بَدْء يَحسُن بنا، ونحن في سبيل تأطير الطريقة التي سلكها الفيلسوف ابن سينا (٣٧٠ – ٤٢٨ هـ) في دراسته للمنطق العربي، أن نام بعض الشيء بما هو جديد في هذا العلم سواء لدى الحكيم أو لدى المناطقة العرب الآخرين.

ولعل أول ما يثيره الباحثون في هذا الحال هو الحديث عن هذا العتيد في هذا العلم – وهل هو يمتلك الابتكار والاضافة حقاً؟ أو هو تكرار لأفكار رائده وصانعه وصاحبه ارسطوطاليس (٣٨٤ – ٣٢٢ق.م)؟.

نحن لا نجادل في أن مفهوم المنطق كدلالة أصيلة خالصة هي للمعلم الأول ارسطوطاليس دون غيره، منذ أقدم العصور وحتى مرحلة متأخرة من الزمان!. ولكننا في الوقت ذاته لا ينبغي أنْ نبخس حقوق أنفسنا ومفكرينا كها فعل الغربيون مع تراثنا العربي حين ادعوا أنه نقلٌ مباشر عن الاغريق، لا جديد فيه، بل هو صورة محنطة للفكر اليوناني، ولم يجشم هؤلاء أنفسهم البحث الموضوعي عن هذا التراث وقيمه، كي يخرجوا – بعد النظرة المتأنية – بأحكام اخرى اكثر انصافاً ودقة عنه. ومن هنا كان ظلمه مزدوجاً: لتراثنا العربي من جهة، وللحضارة النامية المزدهرة من جهة أخرى.

وكان لعلم المنطق نصيب كنصيب سائر علوم الاوائل من الاجحاف والتنكر له في الأحكام والدراسات. ولكن عند العود الى صور هذا العلم، في ضوء مسيرته المنهجية عند العرب، نجد مؤشرات واضحة لاصالته وجدته. رغم انها مؤشرات لا تبلغ الحد الذي بلغته

على يد (صاحب المنطق)، بل هي دونها مستوى، لأنها تمخضت عن ذات الينبوع، فاخرجت منه الجديد الذي لم يكن من قبل. فكان عملها جديداً بهذا المعنى، ومبتكراً بهذه الدلالة؛ لانه سينتهي فيا بعد الى ان يكون هذا الجديد مصدراً لبعض نزعات المنطق المعاصر، وتلك هبة تغافل عنها الغرب، وانحسرت أفكاره دونها ناكصة من غير اعتراف مجميل أو إنصاف لحق.

ونحن لا نتنكر ، في هذا السبيل ، لتأثيرات المنطق القديم على المنطق العربي (بالاضافة الى المنبع الاصيل للهادة وهو ارسطوطاليس كها بسطنا) - كتأثير المنطق الرواقي مثلاً، وما صنعه الشُرّاح الكبار؛ كأعال الاسكندر الافروديسي وسنبليقيوس وفرفوريوس الصوري وغيرهم. ولكننا نجد في المنطق العربي جوانب جديدة يتميّز ابتكارها بالكيف لا بالكم. والأصالة الحقّة هي ما تمثّلت بعمليتين منفصلتين متتالبتين: تحليلية من جهة، وتركيبية من جهة اخرى، تقوم على عناصر قَبْلية للتجربة الجديدة في الفكر، ففي التحليل نتوصل الى العناصر الأساسية في الموقف او التجربة؛ فنقدّم شيئاً جديداً في الرؤية التي نريد والصورة التي نقصد. وفي التركيب حال اخرى تعتمد التدرج من البسيط الى ما هو اكثر تعقيداً؛ من القضية الى نقيضها ومن الأحكام النسبية الى أحكام أشدّ عموماً وأبعد ضرورة. وقد تختلف هذه التجربة حِدّة وشدّة، باختلاف صانعيها، ولكنها في صميم طبيعتها لا تخرج عن صفة الابتداعية التي قصدنا. أو بمعنى آخر انَّ الأصالة هي تحقّق نحو من التجديد في عملية التأثر الفكري ذاتها، على أنْ يكون هذاً التجديد عملاً خالصاً لاصحابه.. ومن هنا كانت الأصالة - أيّة أصالة - تتفق في مدلولها نوعاً وتختلف كيفاً؛ من حيث انها في صورها الأخيرة تجديد جاء على غير مثال(١)! ولا ندعى في حديثنا هذا أنَّ

⁽١) انظر: للمؤلف - المدخل الى المكر الفلسفي عبد العرب، ط. ثانية، بيروت ١٩٨٠ ص٣٣ - ٢٤.

المنطق العربي جاء على غير مثال؛ ففي ذلك مبالغة لا نريدها له، ولا نضيفها إليه، لانها تفتقر، في صدقها، الى معايير التحقق العلمي الدقيق.. بل نعني الجانب النقدي لهذا العلم فيا أضافه أو حذفه من منطق (صاحب المنطق)، أو من اتجاهات مدرسته المتأخرة، وأسوق مثلاً على ذلك: ففي نظرية الدلالة السيانطقية في المنطق العربي نحو من الجدة والاضافة؛ يُلحظ ذلك في تقسيم المناطقة لمفهوم هذه الدلالات، حيث لا تتوقف عند التصنيف البحت فحسب، بل تحاول بلغة المجموعات ان تدرس النسب الصورية القائمة بين مختلف أنواع ومراتب الدلالة. وعلى الرغم من أنها قليلة المرونة من ناحية التطبيق لصفتها التجريدية ولما تحتويه من بعض التعقيد، إلا أنها ذات قيمة نظرية علية، تؤلف دون شك أول تصميم منهجي لبناء علم السيانطيق العربي العرب العرب

يضاف الى ما تقدم تطوير هذا المنطق واضافاته لنظرية التعريف الارسطية، وانكاره - كما سنرى في المنطق السينوي - صحة التعريف بالمثال. وما ابتكره بالنسبة لمنطق القضايا أو حساب القضايا (كما يسمى في المنطق المعاصر)، ومتغيراتها وانحرافاتها من تجديد لم يسبقه إليه الدارسون من قبل، رغم شروحهم المطوّلة على المنطق الارسطوطالي.

وكان للمنطق العربي أيضاً مشاركة جادة وجديدة بالنسبة لما يسمى «بنظرية المجموعات» في المنطق الحديث، حيث وضع المناطقة تصنيفاً للعلاقات بين الحدود، مختلفاً تماماً عن التصنيف المعروف، كما سنرى في دراستنا هذه مستقبلاً.

۲ - درج كثير من الدارسين، وعمن يهتمون بالسات التي تتعلق بالتركيب من حيث الصورة أو الهيكل، الى اصطلاح عبارة (المنطق الصوري) على هذا العلم عا يشير الى دلالة اللفظ الاجنبي Formal

⁽٢) قارن: د.عادل فاخوري - منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، بيروت ١٩٨٠، ص٤٤.

Logic – سواء ما كان منه ارسطوطالياً في منهجه أو رياضياً ، باعتبار صدق قضاياه من الناحية الشكلية ، وتعامله مع التصورات والقضايا والقياسات. لذا مال بعض المناطقة القدماء الى ضم هذا العلم الى جانب (الصورة) فقط دون (المادة) ، بينا سنجد ان الفيلسوف ابن سينا يحاول استكشاف رؤية اخرى من صورية هذا المنطق يسلك إليها برحلتين اولاها: صورية في تحليلات القياس ، والاخرى مادية صورية في تحليلات القياس ، والاخرى مادية صورية في تحليلات الترسطوطالي من هذه الدلالة ، ولكن المنطق السينوي اكثر بروزاً وظهوراً في تطبيق هذه الظاهرة .

(٣) لم تظهر كلمة أو مصطلح Logic في تعليات المعلم الأول ارسطوطاليس، خاصة في كتابه المعروف بعلم الآلة (الارعانون) - بل اعتبر ارسطوطاليس المطق نحواً من العمليات التحليلية؛ تتصف بجرحلتين أولى وثانية.. فللصطلح الأحيى ادن متأخر عن استاد المطق وصائعه، ولعله يبدأ مع مجموعة من الحكاء المثاثين من اتباع المعلم الأول ومدرسته.

أما تركيب المصطلح العربي أعبي (المطق) ديو من أعيال النقلة. ثم استقر بشكله الدقيق على يد شيخ مناطقة عصرد العارابي (٣٣٩ هـ) حيث يرى ان عنوان العلم ينبيء عن غرضه؛ لانّه مشتق من (النّطق) - ولهده اللعظة ثلاثة معان:

الأول القول الخارج بالصوت. وهو الدي به تكون عبارة اللبان عماً في الصبير، والثابي الفول المركور في النفس: وهو المعقولات التي تدل عليها الألفاط والتالت القوة النفسانية في الاسان الني يها يمثر النمييز الحاص بالإسان دون سواه من الحنوان؛ وهي التي بها يحصل للاسان المعقولات والعلوم والصائع وبها تكون الروية، وبها يمير أيضاً بين الحميل والعبيح من الافعال.

ومن هنا يندو أن هذا العلم يتصمى دلاله النُطق الحارجي ودلالة النُطق الداخلي ودلالة النُطق الفاراني (انظر: الفاراني - الفطري، لذا سُعيَ نائم متتقى من الانحاء الثلاثة التي دكرها أبو نصر الفاراني (انظر: الفاراني - كتاب احصاء العلوم، القاهرة، ١٩٤٨، ص٦٣ - ٦٣).

ويرى ابن سيما انَّ تسمية المطق هو اصطلاح أوجده اليونانيون فحسب (نقصد ماده المطق لا التسمية طبعاً) - وعيل الى انه لا يُستبعد أنْ بكون للشرقبين اسم غير هذا الاسم في البونانية . إنَّ استعاد ابن سينا هنا هو محص خيالٍ لا حقيفة له!..

والمنطق في تحديده هو الآلة العاصمة للذهن من الزلل، الموصلة الى الوقوف على اعتقاد الحق واستقامة من النطق الداخلي، وهو القوة التي تُرسم فيها المعانى المرتسمة في تلك القوه

انظر: ابن سيا – مخطوطة البهجة في المنطق. وقارن أيصاً مخطوطة معاتيح الخزائل في المنطق – سخة مكتبة استانبول – تركيا.

- ٣ ممّا يلحظه دارس (الارغانون) في ضوء موضوعاته ومادته هو السبيل الذي سلكه مؤسس قواعده واصوله، أعني به المعلم الأول ارسطوطاليس، حيث ينقسم لديه هذا العلم حسب أفعال العقل ونشاطاته، الى ثلاث مراحل:
- (أ) المقولات؛ وتبحث في التصورات العامة، أو كما يقول الفارابي في المفردات من المعقولات والالفاظ الدالة عليها. (1)
- (ب) العبارة، وتبحث في الاقوال المؤلفة من التصورات، أو في المعقولات الدالة عليها.
- (ج) التحليلات، وتبحث في الاستدلال الذي يقصد منه القياس ذو المقدمتين والنتيجة.

ثم تطور هذا التقسيم على يد الشراح واساتذة المدرسة المشائية، حتى تسلّمه الفكر العربي؛ وهو يحمل مؤشرات تحدده بثانية موضوعات توزعتها صنوف من الأشكال المنطقية، أشارت إليها كتب المنطق العربي على الوجه التالى:

(۱) المقولات، (۲) العبارة، (۳) القياس، (٤) الاقاويل البرهانية (البرهان)، (۵) الجدل (المواضيع الجدلية)، (٦) السفسطة (الحكمة الموهة، (٧) الخطابة: (صنعة الاقاويل الخطبية)، (٨) الشعر (الأقاويل الشعرية (٥)).

وعلى الرغم مما اوردنا في أعلاه، فاننا نجد ان شيخ مناطقة العرب الفارابي (ت ٣٣٩ هـ)(٦) يؤكد ان المنطق انما يُلتمس من (البرهان) –

⁽٤) قارن: الفارابي - كتاب احصاء العلوم، ص٧٠.

 ⁽a) لم يضع الاسكندر الافروديسي كتاب الخطابة وفن الشعر ضمن المنظومة المنطقية لارسطوطاليس - بل الذي أضافه إليها هو سمبليقيوس. وأضاف امونيوس كتاب (ايساغوجي).

⁽٦) انظر: الفارابي - كتاب احصاء العلوم، ص٧٧ -- ٧٣.

وهو الرابع في التسلسل - وما بقي من الموضوعات فأنها عُملت لاجل البرهان «فانَّ الثلاثة التي تتقدمه في ترتيب التعليم هي توطئات ومداخل وطرق إليه، والأربعة الباقية التي تتلوه، فلشيئين:

أحدها انَّ في كل واحد منها ارفاداً ما ومعونة. على انها كالآلات للجزء الرابع، ومنفعة بعضها أكثر، وبعضها أقل.. والثاني على جهة التحرير أي التمييز لهذه الصنائع بعضها عن بعض بالفعل ».

ولا يختلف المنطق السينوي، في منظومته البنائية، عمّا أشار إليه الفاراي - خاصة في موسوعته الفلسفية (الشفاء) - إلاّ باضافة (الدخل) لمباحث المنطق، حيث جعله أولاً. ومن هنا كان عدد الموضوعات لديه تسعة بدل ثمانية. رغم ان ابن سينا مالَ، في بعض مباحثه، الى اعتبار تصوّر المقولات من غير موضوعات المنطق، بل هو أقرب الى الميتافيزيقا - ولكنه في حال التطبيق نجد ان الفيلسوف قد عالجها بشكل مفصل في كتبه المنطقية. مشيراً في بعض مصنفاته (۱۷) الى انه سلك في تدوين هذا العلم - «الذي أول مستنبط له هو المسلوطاليس الفيلسوف اليوناني » - طرائق متعددة، منها (الشروح) المفصلة، و(الجوامع)، و(الختصرات) وهو سبيل سبق للمعلم الثاني الفارابي سلوكه في منظومته المنطقية المعروفة. وهنا ينبغي القول، دون مواربة، أنَّ ابن سينا نفسه هو ثمرة من ثمرات الفكر الفلسفي للفارابي؛ يصدر عنه، وينتهي إليه، مع سعةٍ في الفهم، وقوةٍ في الاستيعاب يصدر عنه، وينتهي إليه، مع سعةٍ في الفهم، وقوةٍ في الاستيعاب

* * *

يعتبر الغارابي أكبر مناطقة العرب عير منارع. والمنطق السينوي في تصوّر كاتب هذه السطور هو صورة من صور منطق ابي نصر الذي استقاه على يد استاده ورميله أبي بشر متى بن يونس (ت٣٨٨هـ). وخلّف لنا الغارابي مدرسة منطقية دامت لعدة قرون.

⁽٧) قارن: ابن سيا - المنطق الموجر، محطوطة أياصوفيا - استانبول رقم 4829 الرسالة السابعة.

إلى الفكر، منها علاقة هذا العلم بالفلسفة: أهو جزء لا يتجزأ منها؟ أمْ انّه مقدمة لها وآلة فيها – تماماً كالسكين التي تقطع التفاحة ولا تكون جزءاً منها، ولكن لا ينتظم القطع السليم إلا بوساطة هذه السكين – واختلف القدماء حول المشكلة ذاتها، سواء المدرسة المشائية وأنصارها، أو الرواقية وفلاسفتها. وانحدر هذا المشكل الى الفكر العربي وتعامل معه رائد المنطق أبو نصر الفارابي، ووقف منه موقفاً كان له أثره الكبير على خلفائه في الفكر؛ وخاصة ابن سينا، الذي يتباين الدارسون في تقيق رأيه الذي اختار. فبعضهم يدّعي انَّ الفيلسوف تناقض في رأيه بين اتجاهين؛ اتجاه قال بان المنطق (آلة) في العلم، أي انه مدخل بين اتجاهين؛ اتجاه قال بان المنطق (آلة) في العلم، أي انه مدخل الفلسفة، وليس هو بجزء منها. واتجاه آخر يدّغي ان المنطق جزء منها.

ونحن، لا نجد أي عال، لصحة هذا التناقض المزعوم، فابن سينا في موقفه بالنسبة للمنطق تمثّل مرحلتين: اولاها، قصد بها الجوانب (الشكلية) من هذا العلم بصورة عامة، واعتبرها مدخلاً له. والأخرى، قصد بها التعامل الفكري بطريق التحليل البرهاني للقضايا التي تعبّر، هي بحد ذاتها، عن عالم حقيقي ومادي، فقرر عندئذ ان (البرهان) جزء من الفلسفة، لأنه ينهض على أسس هذا العلم في المنهج والسبيل. وموقف ابن سينا هذا هو تجديد لرأي استاذه من قبل وسلفه الفارابي.. وبهذا ترتفع دلالة التناقض التي تصورها بعض الدارسين.

يقول ابن سينا في تلخيص موقفه (^)، « مَنْ تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هي موجودة ومنقسمة الى (وجود ذهني) و (وجود خارجي)، فلا يكون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفه؛ ومن حيث هو نافع في ذلك، فيكون عنده آلة في الفلسفة، ومَنْ تكون

⁽٨) انظر: ابن سبنا - المدخل الى المبطق (موسوعة الشفاء الفلسفية) القاهرة ١٩٥٢ ، ص ١٥ - ١٦٠٠

الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري، ومن كل وجه، يكون أيضاً هذا عنده جزءاً من الفلسفة؛ وآلة لسائر اجزاء الفلسفة، والمشاجرات التي تجري في مثل هذه المسألة فهي من الباطل ومن الفضول: أما من الباطل فلأنه لا تناقض بين القولين؛ فإن كل واحد منها يعني بالفلسفة معنى آخر، وأما الفضول، فإن الشغل بامثال هذه الأشياء ليس مما يجدى نفعاً ».

وفي موقف ابن سينا هذا القول الفصل حول المشكلة شكلاً ومضموناً، من حيث ان المنطق هو النظر في أمور يتأدى منها الى إعلام المجهول، وما يعرض لها من حيث هي كذلك فحسب.

و الما الم حديثنا عن المنطق العربي وجديده، ومادته وصورته، وأقسامه وموضوعاته، وعلاقته بالفلسفة. فإنَّ لهذا المنطق تعاملاً خاصاً مع نظرية التعريف وتطبيقاتها، فلا يخلو تراثنا الفلسفي من رسائل في حدود الأشياء ورسومها، ابتداء من جابر بن حيان ونزولاً الى الكندي واخوان الصفاء والرازي وابن سينا والغزالي وغيرهم، بمن تعاملوا مع اللفظ ومعانيه واصطلاحه، رغم انهم - خاصة في عصر الفارابي (۱) وابن سينا - شعروا بانَّ عملية التعريف ليست سهلة التناول والتحديد، فهذا الشيخ الرئيس ابن سينا مثلاً يقول: ««.. علماً بانَّ التعريف كالأمر المتعذر على البشر، سواء كان تحديداً او رسماً»، فالفيلسوف كشي إذن مغبة الفساد في التحديد أو الرسم، لانه مَّن ذهب الى انَّ نظرية التعريف تنهض أساساً على الكشف عن الماهية ومقوماتها الذاتية (خلاف ما هي عليه في نظر الفلاسفة المعاصرين).

⁽٩) لم بعثر على رسالة في الحدود والتعريعات لأبي نصر من خلال تنظيرنا لانتاجه الفلسفي والعلمي الذي شرته وراره الثقافة والاعلام عام ١٩٧٥ ببغداد تحت عنوان (مؤلفات الفاراي) - ويعمل المؤلف حالباً على ايجاد بباء اصطلاحي منكامل للعارابي يسرعه من كتبه المطبوعة والخطوطة وتحت اسم: العارابي في حدوده ورسومه، مع معاربة للمصطلح بكتب ارسطوطاليس ورسائل التعريفات في اللغة العربية. وسيعد للسر قريباً مع دراسة تحليلية عن نظرية التعريف في الفكر العربي.

وتميزت النظرية في تراث الفلاسفة العرب، بتبني فلسفة المعاني اكثر من الاهتام باللفظ فحسب، فتعالَ نقرأ معاً حديث ابي حيان التوحيدي (ت ٤٠١هـ) في كتابه المقابسات (١٠٠ حيث يقول إنه عرض محتوى هذه المقابسة (وهي في حدود الأشياء ورسومها) على شيخه ابي سلمان السجستاني فقال له:

«اذا استقام لك عمود المعنى في النفس بصورته الخاصة، فلا نكترث ببعض التقصير في اللفظ. قال «وليس هذا مني (تساهلاً) في تصحيح اللفظ واختلاف الرونق وتخيّر البيان؛ ولكن أقول متى جمح اللفظ ولم يوات، واعتاص ولم يسمح، فلا تفت نفسك حقائق المطلوبات، وغايات المتصورات؛ فلأن تخسر صحة اللفظ الذي يرجع الى الاصطلاح، أولنى من أنْ تعدم حقيقة الغرض الذي يرجع الى الايضاح».

ذلك هو رأي مدرسة السجستاني في دلالة المعاني والألفاظ، وتغليب الاولى على الثانية. أو بتعبير آخر انَّ الحرص على (المضمون) ينبغي ان يفوق الحرص على (الشكل) عند افتقار القدرة الى الصياغة البيانية في الاسلوب. وهذا اتجاه في فكرنا العربي يتسم، على أقل تقدير، بواقعية علمية سادت عصر الحضارة، خاصة ما نلمسه في لغة المترجمين للتراث اليوناني، حيث غلب عليهم المضمون على الشكل؛ فكانت أساليبهم اكثر تعقيداً وغموضاً من لغة الأدب والشعر (١١). ولعل في مأثورات ابن سينا ما يدل بشكل واضح على حرصه الشديد على التعريف التحليلي الذي يهدف الى المعنى اكثر من اللفظ؛ مما يجعله من روّاد فلسفة المعاني في عصره.

 ⁽١٠) انظر: أبو حيان التوحيدي - كتاب المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، بغداد ١٩٧٠، المقابسة رقم ٩١، ص٣٧٥.

⁽١١) قارن: كتاب المؤلف - المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب، ص٩٦ - ٩٤٠

وغّة أمر آخر ينبغي الإشارة إليه، وهو ان مفكرينا لم يستو أمر التحديد أو الرسم لديهم بمفهوم قصير من ناحية ألفاظه وتراكيبه، فخرجوا - في بعض الأحيان - الى شرح يشمل طبيعة أعم شمولاً من المقصود بالتعريف أو الحدّ. فأجازوا لأنفسهم الاستطراد والتوسع. وأسوق للقارىء مثلاً وجدته أيضاً في كتاب المقابسات للتوحيدي (مقابسة ١٠٦ ص٤٧٣) وضعه على لسان أحد محدثيه الذي دعاه بر(النوشجاني)(١٠١)، نلمس فيه كلاماً يدخل في حقل رسائل التعريفات والحدود، ويغلب عليه الجانب الفلسفي في المفهوم العام، حيث يسأل: ما الانسان؟ فيقول:

«شخصُ بالطينة، ذاتُ بالروح، جوهرٌ بالنفس، إلهٌ بالعقل، كلُ بالوحدة، واحدُ بالكثرة، فان بالحسّ، باق بالنفس، ميتُ بالانتقال، حيُّ بالاستكال، ناقصٌ بالحاجّة، تامٌ بالطلب، خقيرٌ في المنظر، خطيرٌ في المخبر، لبّ العالم؛ فيه من كل شيء شيء، وله بكل شيء تعلق.. إلخ».

هذا مثل واحد سقته لك، ولا نعدم أمثاله!. وقد نجد ان بعضهم يخرج على التحديد والتعريف الى تفريعات لا تدخل أساساً في مضمون اللفظ المعرّف، بل هي محض رغبة ومحبة في الاستطراد، أو لعلها سمة أساسها الحرص على الاتيان بما هو شامل لجوانب المصطلح: حدّاً ورسماً وتعريفاً.

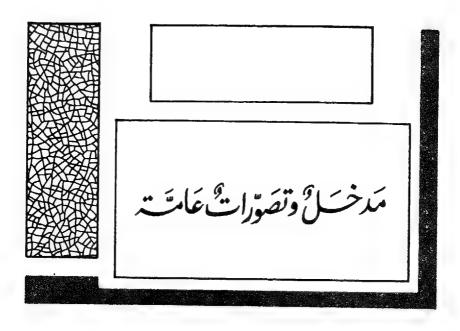
٢ - وأخيراً لم تخل نظرية التعريف - بصورتها المشائية التي ميّزت بين الحد الحقيقي والحد الاسمي - من نقد شديد من بعض مناطقة العرب ومفكرهم؛ رغم الاضافات الجديدة التي حاول الفارابي

 ⁽١٢) انظر عن النوشجاني كتاب منتخب صوان الحكمة - لمؤلف مجهول -- أما الصوان فلأبي سليان السجستاني، نشرة دنلوب، ١٩٧٩، ص148

وتلميذه ابن سينا إلحاقها بالنظرية وبمفهوم (الرسم) خاصة، حيث نجد مثلاً مفكراً كشهاب الدين السهروردي (ت ٥٨٧ هـ) يقول (١٣): «مَنْ ذكر ما عرف من الذاتيات، لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه؛ وللمستشرح أو المنازع ان يطالبه بذلك. وليس للمعرف حينئذ ان يقول: لو كانت صفة اخرى لاطلعت عليها، إذ كثير من الصفات غير ظاهرة. ولا يكفي أنْ يقال: لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا الماهية دونه، فيقال: إنى اتكون الحقيقة عُرفت اذا عُرفت جميع ذاتياتها، فاذا انقدح جواز إنها تكون الحقيقة عُرفت اذا عُرفت جميع ذاتياتها، فاذا انقدح جواز على الخد كما إلتزم به المشاؤون غير ممكن للانسان. وصاحبهم (لعله يقصد ابن سينا!) اعترف بصعوبة ذلك ».

تلك نظرة صائبة، لا تخلو من دلالة وفهم سليمين.

⁽١٣) قارن: شهاب الدين السهروردي - كتاب حكمة الاشراق، تحقيق هنري كوربان، باريس ١٩٥٢، ص ٢٠ - ٢١.



مَدخت لُ وتصوّراتُ عَاسَّت

٧ - أحسب اني لا أقول للقارىء جديداً اكثر مما قلت -ولكنني أجد نفسى مضطراً الى أنْ أبدأ مع ابن سينا حيث بدأ هو موضوعه المنطقي، فاتعامل بشكل مباشر مع (مدخله) الذي يُعدّ أوسع مقدمة لدراساته في هذا العلم (١٤)، حيث استقى بعضاً من مطالببه عن أعال فرفوريوس الصوري (٣٣٣ - ٣٠٥م) الموسومة بـ (إيساغوجي)، الذي ألَّفه كمقدمة وايضاح لكتاب المقولات المنسوب للمعلم الأول ارسطو طاليس. عالج فيه مؤلفه دلالات الكليات الخمس؛ وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض. وقد دوّنه الصوري أصلاً لأحد اصدقائه في روما المسمى كريساريوس، وكان من جملة تلاميذ المفكر اليوناني افلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ م (١٠٥).. وقد تُرجم الكتاب الى اللغة العربية على يد أبي عثان الدمشقى منقولاً عن السريانية. وفي نظرة تعتمد المقارنة بين العملين، لا نستبعد التأثّر الواضح لابن سينا بعمل فرفوريوس هذا، ولكن تخطيط الشيخ الرئيس في كتابه، ومعالجاته لموضوعاته، كانت أوسع مضموناً وأدق سبيلاً؛ لأن الفيلسوف استوحى حاجة طالب المنطق الى (المدخل) كمفهوم عام لا يختص بفهم كتاب المقولات فحسب؛ بل عالج موضوعات متعددة الجوانب، ذات صفة

⁽¹²⁾ انظر النشرة التحقيقية الجيدة لكتب المنطق السينوي، التي بدأتْ بالمدخل وانتهتْ بكتاب الشعر. وقد استمر نشر هذا القسم من كتاب الشفاء في القاهرة قرابة عشرين عاماً، بحركة بطيئة سلحفاتية بدأت عام ١٩٥٢ وانتهت عام ١٩٧١!. أما الموضوعات الأخرى غير المنطق فلا يزال بعضها رهين أنظار الحققين حتى اليوم!..

⁽١٥) انظر: فرفوريوس الصوري - كتاب ايساغوجي، تحقيق الدكتور احمد فؤاد الاهواني، القاهرة ١٩٥٢ - المقدمة ص٥٠.

منطقية خالصة كالمنطق مثلاً وصلته بالعلوم الأخرى، وفي موضوعه ومنفعته، وفي الفكر واللغة، والوجود الثلاثي للكليات، مع تقسيمه للجنس الى طبيعي، وعقلي، ومنطقي (وهذا ألصق بنظرية المعرفة) – وبذا أضحى مدخله مقدمة حقيقية للمنطق جيعاً، خاصة حين حاول ابن سينا الربط بين الكليات ونظرية التعريف ربطاً محكماً، بحيث يمكن القول ان مدخل الفيلسوف هذا يعتبر دراسة موسعة لنظرية التعريف الارسطوطالية، بقدر ما هو شرح للكليات الخمس (٢٠).

ويشير ابن سينا نفسه الى جانب الجدة في عمله فيقول. «وقد أضفتُ الى ذلك بما ادركته بفكري، وحصلته بنظري، وخصوصاً.... في علم المنطق؛ حيث أوردتُ في ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة. » وكلام الفيلسوف واضح في دلالته المقصودة من الاضافة التي يريد، خاصة حين يمارس الباحث المتتبع كتاب «الشفاء » بجُمله الأربع: منطقاً، وطبيعة، ورياضة، وإلهيات. يجد ان الحكيم لا يغفل الإشارة الى انه ساير المعلم الأول في طرائقه وتنظيمه، ولكنه لم يكن إمّعة بحذوه حذو النعل بالنعل، بل كان له اجتهاده ولمعاته وانفتاحه على مجالات أرحب وأوسع في التحقيق والتدقيق. فهو صريح مع نفسه ومع الآخرين في الجديد الذي ابتكر، والحكم الذي اختار.

وأيًّا ما كان، فالمنطق السينوي في تنظيره وبنياته لا يخرج عن المنهجية التي اختطها ارسطوطاليس، ومن هنا لم نجد ضرورة ملحة للإشارة الى مواطن الاتفاق بينه وبين صاحب المنطق، تجنباً للإطالة من جهة؛ ومن جهة اخرى فانَّ الأساتذة الأفاضل الذين حقّقوا أجزاء المنطق من موسوعة كتاب الشفاء الفلسفية، حاول بعض منهم ارجاع هذه الأفكار الى اصولها الارسطوطالية. بضاف الى هذا إننى أقصد

⁽١٦) انظر: ابن سينا - كتاب المدخل، ص١٧٠٠

أصلاً الى عرض وتحليل المنطق السينوي بالذات متجنباً، قدر الامكان، الاقحامات التاريخية للنص وطبيعته.

٨ - وأعود الى ما بدأنا به، حيث يقرّر ابن سينا ان العلم (تصور) و (تصديق) تُقتنص المعرفة بسبيلها. فالتصور هو ادراك للههية غير حكم عليها بنفي أو اثبات، او بمعنى آخر هو إدراك المفرد اذا كان له إسم فنُطق به، وتمثلنا هذا الاسم في الذهن، كقولنا: إنسان، أو كقولنا: إفعل هذا. فاننا اذا وقفنا على معنى هذا التخاطب فقد تصورناه، أي تصورنا مفهوم الشيء الذي لا يوجد حقاً في الأعيان بل في العقل.

أما التصديق، فهو تصور مصحوب بحكم، سواء كان سلباً أو الجاباً، ويُكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه. كتصديقنا مثلاً «بان للكل مبدأ» - فهو فعل عقلي؛ لأنه هو الذي يستحصل في الذهن نسبة الصور المتصورة الى الأشياء أنفسها، من حيث انها مطابقة لها. ومن هنا أكد ابن سينا ان كل تصديق هو تصور، ولا عكس (١٧١). والتصديق منه: مركب، وبسيط، وظني، وجازم، باختلاف درجات التصديق وتصورها. لذا فغاية علم المنطق أنْ يفيد الذهن معرفة هذين الأمرين أعني التصور والتصديق فحسب. أما الوسيلة إليها فهي مقدمات منها يُتوصل الى معرفة الغرضين المطلوبين؛ وتلك هي صناعة هذا العلم، يتوصل الى معرفة الغرضين المطلوبين؛ وتلك هي صناعة هذا العلم، الانسانية غير كافية في ذلك. «ونسبة هذه الصناعة الى الروية الباطنة التي تسمى النُطْق الداخلي، كنسبة النحو الى العبارة الظاهرة التي تسمى النُطْق الداخلي، كنسبة النحو الى العبارة الظاهرة التي تسمى النُطْق الداخلي، كنسبة النحو الى العبارة الظاهرة التي تسمى النُطْق الداخلي، كنسبة النحو الى العبارة الظاهرة التي تسمى بالنُطْق الداخلي، كنسبة النحو الى العبارة الظاهرة التي تسمى النُطْق والروية (١٨١)».

⁽١٧) قارن: ابن سينا - المصدر السابق، مقدمة الدكتور ابراهيم مدكور ص٥٠.

⁽۱۸) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٠٢٠

وهذا ما دعا الفيلسوف الى النظر في الالفاظ باعتبار ضرورتها من جهة المخاطبة والمحاورة، مؤكداً، في الوقت ذاته، أهمية المعاني مقرونة بألفاظها، لأن الكلام على الألفاظ المطابقة لمعانيها، كالكلام على معانيها، ولكن وضع الألفاظ – في رأي الحكيم – أحسن عملاً. فكأنه في موقفه هذا يتنبأ – كما يقول الدكتور ابراهيم مدكور (١١) – بالمنطق الرياضي Logistic قبل ظهوره بعدة قرون.

والألفاظ المقصودة هنا لها دلالتان: مركبة ومفردة، فالمركب هو جزء يدل على معنى هو جزء من المعنى المقصود بالجملة دلالة بالذات، كقولنا: (الانسان) و (كاتب)، حيث يكون في حال التركيب (الانسان الكاتب)، فلكل لفظة اذن منها دلالة معنى. وبخلافه المفرد، حيث لا يدل جزء منه على جزء من معنى الكل المقصود به دلالة بالذات. ويضرب ابن سبنا على ذلك مثلاً بلفظة: الانسان، فانَّ (الإن) والـ (سان) لا يدلان على جزأين من معنى الانسان يأتلف منها. بل إننا نجد أنَّ اللفظ المفرد تارة لا يمتنع من اشتراك الكثرة فيه في الذهن، كقولنا مثلاً: (الانسان)، فلهذه الكلمة معنى في النفس يشمل الكثيرين كزيد وعمرو وخالد؛ وهو ما يطلق عليه بالكلّي من الالفاظ. وتارة اخرى يمتنع في الذهن اشتراك الكثرة فيه، كقولنا: (زيد)، من حيث ان معناه هو ذات المشار إليه، وانَّ ذات المشار هذا يُمتنع في الذهن أن يُجعل لغيره؛ وهو ما يُطلق عليه بالجزئى من الالفاظ.

وتنحو الدراسات المنطقية غالباً الى الاهتام باللفظ الكلي دون الجزئي؛ لأنَّ الأخير غير متناه، ولا يمكن حصره. أما الكلي فليس كذلك لارتباطه مجزئيات يُحمل عليها حمل مواطأة أولاً كقولنا: زيد انسان؛ فان الانسان هنا مجول على زيد حقيقة. وحمل اشتقاق ثانياً، كحال

⁽١٩) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٦١ (المقدمة).

البياض مثلاً إذا قيس الى الانسان حيث يقال: ان الانسان أبيض، ولا يقال إنه بياض. والانسان هنا يبدو وكأن حقيقة وجوده تلتم من مجموعة هذه المعاني التي تحصل منها ماهيته وذاته؛ من حيث كونه جوهراً له امتداد مفروض طولاً وعرضاً وعمقاً، يحس ويتحرك بارادته، وله - بالإضافة الى ذلك - صفاته الخاصة التي يتميّز بها، كها يتميّز الأفراد بعضهم عن بعض، لذا فهاهية الانسان الحقيقية هي (إنسانيته) - وهذا رأي القدماء جميعاً بخلاف رأي المعاصرين - بينا (إنسانيته) الشخصية تتحصل من كم وكيف لاحقين.

يقول ابن سينا (٢٠): « فها كان من الالفاظ الكلية يدل على حقيقة ذات شيء أو أشياء فذلك هو الدال على الماهية، وما لم يكن كذلك فلا يكون دالاً على الماهية. فان دلَّ على الأمور التي لا بدّ من ان تكون متقدمة في الوجود على ذات الشيء؛ ولا يكون الواحد منها وحده ذات الشيء، ولا اللفظ الدال عليه يدل على حقيقة ذات الشيء بكها لما على جزء منه، فذلك ينبغي أنْ يُقال له (اللفظ الذاتي) غير الدال على الماهية. وأما ما يدل على صفة هي خارجة عن الأمرين، لازمة كانت أو غير لازمة، فانه يقال له (لفظ عرضي)، ولمعناه معنى عرضي».

ويثير الفيلسوف في هذا الجال استفساراً هو: هل يجب ان يكون معنى اللفظ الذاتي مشتملاً على معنى اللفظ الدّال على الماهية اشتال العام على الحاص، أو لا يكون؟.. ويجيب عليه بقوله: «الحري أنْ يظن ان لفظ الذاتي إنّا الأولى به أنْ يشتمل على المعاني التي تقوّم الماهية، ولا يكون اللفظ الدال على الماهيةذاتياً. فلا يكون الانسان ذاتياً للانسان، لكن الحيوان والناطق يكونان ذاتيين للانسان (٢١) ».

⁽٢٠) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٠٣٠

⁽٢١) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٣١-

ويتضح من هذا أن اللفظ المفرد الكلي له ثلاث دلالات:

أ - المفرد الكلى الذاتي الذي يدل على الماهية.

ب - المفرد الذاتي الذي لا يدل على الماهية.

جـ - المفرد الذاتي الذي يدل على العرض.

والفرق بين ما ندعوه (ذاتياً) وبين ما ندعوه (عرضياً) من حيث الدلالة؛ هو كون الأول في صفاته التي ندعوها ذاتية بالنسبة لمعانيه المعقولة، لا يمكن اطلاقاً تصور ماهيته في الذهن دون تقدم تصورها بالذات. بينا العرضي لا ضرورة لازمة له لهذا التقدم.

ثم يقرر الفيلسوف في حديثه عن الصفات التي أشار إليها سابقاً ، بأنَّ منها ما يصح سلبه وجوداً ، ومنها ما يصح سلبه توها لا في الوجود ، ومنها ما يصح سلبه بوجه من الوجوه وهو العارض، ومنها ما لا يصح سلبه وهو الذاتي .. والذاتي قد يكون مؤشراً للدلالة على المادية ، وقد لا يكون أصلاً . ودلالته تلك تستلزم ثلاثة أحوال:

إما أن تدل على ماهية شيء واحد، أو أشياء لا تختلف اختلافاً ذاتياً، أو تختلف اختلافاً ذاتياً.

وكمثال على هذه الأحوال، لفظة الشمس اذا وقعت على هذا المشار إليه، أو دلالة لفظ الحيوان اذا وقعت على الثور والحار والفرس!. ومن هنا كانت دلالات الالفاظ ثلاثاً(٢٢):

أ - دلالة مطابقة، كما يدل الحيوان على جملة الجسم ذي النفس الحسّاس.

ب - دلالة لزوم، كما تدل لفظة السقف على الأساس.

⁽٢٢) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٤٣.

ج - دلالة تضمن، كما تدل لفظة الحيوان على الجسم.

وهذا يؤدي بالنسبة للفظ الكلي الذاتي الى التقسيم التالي: `

١ - ما دلُّ، من الكلي الذاتي، على ماهية أعم؛ سمي جنساً.

٢ - ما دلٌّ، من الكلي الذاتي، على ماهية أخص، سمي نوعاً.

٣ - ما دلُّ، من الكلى الذاتي، على إنّية؛ سمى فصلاً.

وبشكل عام، فان كل كلي إما جنس، وإما فصل، وإما نوع، وإما خاصة، وإما عرض.. وبهذا حدد ابن سينا سبيل الحديث عن الكليات الخنس التي ذكرها فرفوريوس الصوري من قبل، والتي يطلق عليها اسم (الحمولات) أيضاً.

٩ - وفي هذه المرحلة من عرض الفيلسوف، نجده يتلمس طريقه الى ايضاح دلالة التعريف الذي اهتم به كثيراً في كتبه المنطقية. والمقصود منه «فعل شيء، اذا شعر به شاعر تصور شيئاً ما، هو المعرف، وذلك الفعل قد يكون كلاماً، وقد يكون اشارة (٢٣). » سواء ما كان منه تعريفاً حقيقياً، حيث يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات، أو تعريفاً لفظياً ويقصد به الإشارة الى تصور حاصل في الذهن فحسب.. أي ان التعريف يشتمل على جميع المعاني الذاتية للشيء على عليه دلالة مطابقة أو دلالة تضمن، المشار إليها سابقاً.

والفرق بين (الحدّ) و(التعريف) - أنَّ الأول يدل على ماهية الشيء، ويتركب من الجنس والفصل. في حين أنَّ الثاني لا يقصد منه إلاّ تحصيل صورة الشيء في الذهن أو توضيحها. فكل حدِّ اذن تعريف، وليس كل تعريف حدّاً.

ومن صفات الحدّ الأمور التالية(٢١):

⁽٢٣) قارن: ابن سينا - منطق المشرقيين، القاهرة ١٩١٠، ص٢٠٠.

⁽٢٤) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان، تحقيق الدكتور ابو الملا عليغي، القاهرة ١٩٥٦ (المقدمة)، ص ٤٢.

- أ -إنَّ الحدّ لا يكتسب بقياس شرطي يوضع فيه حدّ أحد الضدين، فيستنتج حدّ الضد الآخر؛ لأن في هذا مصادرة على المطلوب.
 - ب إنَّ الحدّ لا يقتنص بالاستقراء.
- ج إن الحد لا يبين بقياس؛ لأن الذي يعلم الحد يعلم وجود الشيء المحدود، فاذا فرضنا أنَّ الحدَّ يُبيّن بالبرهان، فهل يبرهن وجود الشيء في الوقت نفسه، ونحن نعلم ان وجود الشيء ليس جزءاً من ماهيته.
- د قد يتفق ان يكؤن لبعض البراهين منفعة في حدس بعض الحدود وبالعكس، وان البرهان قد يكشف طبيعة الشيء الذي له علل غير ذاتية.

ويميّز ابن سينا أربعة انواع من الحدود هي:

- ١ القول الشارح للاسم، وعنه يُفهم المعنى المقصود بالذات لا بالعرض لذلك الاسم، ولا يدل على وجود، أو سبب وجود.
- حو الذي يعطي علّة وجود معنى المحدود، ويؤخذ في البرهان حدّاً أوسط، ومن هنا يُعتبر هو مبدأ البرهان.
 - ٣ هو الذي يعطي نتيجة البرهان، أي يعطى المعلول.
- عو أيضاً جع بين الاثنين: العلّة والمعلول، حيث نُطلق عليه حينئذ (الحد التام).

والأمر الرئيس فيا تقدم انَّ الحد لا يُكتسب بالبرهان ولا بالقسمة، فلا بد اذن ان يُكتسب بالتركيب.

أما بالنسبة للتعريف، فينبغي التفرقة والتمييز بين الذي يُعرف (مع) الشيء، وبين الذي يُعرف (به) الشيء، فان الأخير – أي ما

يعرف (به) الشيء - فهو ممّا يعرف بنفسه، ويصير جزءاً من تعريف الشيء، اذا أضيف إليه جزء آخر تُوصل الى معرفة الشيء، ويكون هو قد عُرف قبل الشيء. أما الأول - الذي يعرف (مع) الشيء - فهو «الذي اذا استتمت المعرفة بتوافي المعرفات للشيء معاً عُرف الشيء وعُرف هو معه. ولا تكون المعرفة به تسبق معرفة الشيء حتى يعرف به، فذلك لا يكون جزءاً من جملة تعريف الشيء.»

واذا عدنا الى (الرسم)، فهو قول يعرّف الشيء تعريفاً غير ذاتي ولكنه خاص، أو بمعنى آخر، هو قول بميّز للشيء عمّا سواه لا بالذات (٢٥). والرسم منه ما هو تام، وهو الذي يتركب من الجنس القريب والخاصة؛ كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك. ومنه ما هو ناقص، حيث يكون عادة بالخاصة وحدها، او بها وبالجنس البعيد؛ كتعريف الانسان: بالضاحك أو بالجسم الضاحك. ويكون الرسم أيضاً من أعراض تختص جملتها بحقيقة واحدة، كقولنا في تعريف الانسان: إنه ماش على قدميه، أو انه عريض الأظفار، بادي البشرة، مستقيم القامة، ضحّاك بالطبع (٢٦). وأجود انواع الرسم - في رأي ابن سينا - ما يوضع فيه الجنس أولاً ليفيد ذات الشيء (٢٥).

ويحاول الفيلسوف، في ضوء ما قررناه، حصر أصناف من الخطأ قد تعرض حين تعريف الأشياء بجدودها ورسومها، ومن هذه الأخطاء (٢٨).

⁽٢٥) انظر: ابن سينا ~ رسالة في الحدود، تحقيق مدام كواشون، القاهرة ١٩٦٣.

⁽٢٦) قارن: الجرجاني - كتاب التعريفات، القاهرة ١٩٣٨، ص٣٠.

⁽٣٧) انظر: ابن سينا - الاشارات والتنبيهات، تحقيق د.سليان دنيا، القاهرة ١٩٤٧، ص٥٨ (قم المنطق).. ويرى جابر بن حيان (حوالي ١٢٠هـ) إنَّ الرسم لا يكون إلاَّ بالخاصَة. فهو اذن تابع للحدّ ومشبها به.

انظر: غتار رسائل جابر بن حيان، نشرة بول كراوس، القاهرة ١٣٥٤ هـ ص١١٤٠.

⁽٢٨) انظر: ابن سينا - المصدر السابق ص٥٩ - ٣١٠. وتنبغى الإشارد هنا الى انَّ المعلم الأول ارسطوطاليس اعتبر الحدَّ غاية العلم؛ لأن العلم الحقيقي عنده موضوعه هو الكلي...ينا نجد انَّ عالمه =

- ١ استعال ألفاظ الجاز أو الاستعارة أو الكلبات الغريبة الآبدة ،
 حيث ينبغو استعال الالفاظ (النّاصة) التي تعارف عليها الناس ،
 ولو أدى ذلك الى اختراع لفظ للحدّ مناسباً له ودالاً عليه .
- ٢ تعريف الشيء بمثله من ناحية المعرفة والجهالة، كتعريف لفظ
 (الزوج) بأنه العدد الذي ليس بفرد.
- ٣ تعريف الشيء بما هو اخفى منه وأقل وضوحاً، كقولنا: «ان النار هي الاسطقس الشبيه بالنفس » في حين ان النفس أخفى في الدلالة من النار!.
- ٤ تعريف الشيء بنفسه، كما لو قلنا: إنَّ الحركة هي النُقلة،
 أو ان الانسان هو الحيوان البشري!.
- ٥ تعريف الشيء بما لا يُعرّف إلا بالشيء ، إما بشكل مصرّح به ،
 وإما بشكل مضمر .
- تعریف الشيء بتكرار الشيء نفسه في الحدّ، في الوقت الذي لا
 حاجة فيه الى ذلك، ولا ضرورة.

وعند مقارنة هذه القواعد الست، بما وضعه الفيلسوف الفرنسي باسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢ م) من شروط للتعريف الصحيح، نجد ان قواعده الأربع لا تخرج عمّا أشار إليه ابن سينا سابقاً، وبما حدّده تحديداً دقيقاً.

۱۰ - وعود مرّة اخرى الى الحديث عن (النوع) ودلالته، من حيث انقسام الكلي إليه ومن حيث رسومه. فمفهوم النوع عند المناطقة العرب يتصف بما هو (أعم) وبما هو (أخص) - والأعم ما كان مضايفا

الواقعي الذي ندركه هو الجزئي لا غير!. فهل تناقض ارسطوطاليس في رأيه؟. وهل كان علاج ابن
 سينا في موقفه من الكلّي والجزئي وقضية الحدّ، نهاية سليمة لهذا التضارب في أقوال المعلم الأول؟.
 تلك ظاهرة يجب دراستها ببحث مستقل عن موضوعنا الحاضر مستقبلاً.

للجنس أو انه المرتب تحته. وأما الخاص؛ فالمقصود فيه (نوع الأنواع) الذي يدل على ماهية مشتركة الأجزاء لا تختلف من حيث الذات، يقول ابن سينا (٢٠١): «إذا قسمت الكلي، من حيث هو كلي، فاولى الاعتبارات به ان تقسمه قسمة تكون له بالقياس الى موضوعاته التي هو كلي بحسبها. فهنالك يذهب النوع بالمعنى الأعم، وانما محصل من بعد باعتبار ثان، وهنالك يصير النوع المشعور به أولاً هو النوع بالمعنى الخاص. وإن لم يراع هذا – بل روعي أحوال الكليات وعوارضها فيا بينها من حيث هي كلية؛ مثل الزيادة في العموم والخصوص التي لبعضها عند بعض، لا عند الجزئيات – خرج لك النوع المضاف».

والجديد السينوي في هذا الجال هو النقد المنطقي الذي وجهه الفيلسوف لطرائق القسمة، التي «فاتها النوع بالمعنى المضاف، وفاتها طبيعة الفصل، بما هو فصل، بل إغا دخل فيها من الفصول ما يحمل على انواع كثيرة، وليس ذلك هو طبيعة الفصل بما هو فصل، إذ ليس كل فصل كذلك؛ إلا أنْ يُراعى شيء ستعرفه، وتعلم أنهم لم يراعوه، ولم يفطنوا له، فليس يمكننا ان نجعل ذلك عذراً لهم، اللهم إلا ان يكون المعلم الأول قد راعاه. وأيضاً فان هذه القسمة لم يفرق فيها بين الخاصة وبين الفصل الذي لا يكون إلا للنوع. وفاتها الخاصة التي هي خاصة للنوع، بل نوع متوسط بالقياس إليه، فلم يوردوا الخاصة بما هي خاصة للنوع، بل بما خاصة للنوع أخير، كما لم يوردوا إلا نوعاً أخيراً (٢٠)».

أما من حيث رسوم النوع، فيمكن حصرها على الشكل التالي: أ - نوع أدنى، لا يوجد تحته نوع، ولا جنس متوسط. ب - نوع عال يكون تحت جنس الاجناس الذي ليس بنوع.

⁽٢٩) انظر: ابن سينا - كتاب المدخل، ص٥٧.

⁽٣٠) انظر: ابن سينا - المدر السابق، ص٥٨ - ٥٩.

جـ - نوع متوسط، هو نوع وجنس، وجنسه نوع.

ويُضرب بـ (الجوهر) كمثل توضيحي في هذا السبيل؛ من حيث كونه جنساً لا جنس فوقه، وتحته الجسم، وتحت الجسم؛ الجسم ذو النفس، وتحته الحيوان، وتحت الخيوان؛ الأعجم، ثم الناطق، وتحت الناطق الانسان؛ وتحت الانسان؛ زيد وعمرو وخالد، وهم الأشخاص.

وعلى الرغم من ذلك فان ابن سينا لا يرى استقامة هذه القسمة للجوهر حتى بلوغه الانسان - وإنْ كانت في رأيه غير ضارة في تفهم الغرض المقصود -.

ويثير الفيلسوف خلال حديثه هذا الكلام على الكليات من حيث هي متمثلة في الأمر الطبيعي والعقلي والمنطقي، مشيراً الى مشكلتها عند القدماء، وكيفية وجودها في الخارج او في الذهن، كما كان عليه الواقعيون أو الاسميون.. ويحدد ابن سينا موقفه من المشكلة على الشكل التالي (٢٠٠):

- أ إنَّ الكليات أو (المعاني) موجودة أزلاً في العقل الفعّال مع الصور والنفوس البشرية قبل الكثرة والأعيان الخارجية، بحيث تصلح ان تصبح جنساً بتصورها في الذهن، أو بتحققها في الافراد؛ فهي طبيعة على هذا الأساس.
- ب إنَّ الكليات أو (المعاني) موجودة في الكثرة والأعيان الخارجية وجوداً عرضياً وبالقوة، بحيث تمثل القدر المشترك بين الأفراد والأساس الذي يقوم عليه انضواؤها تحت جنس واحد؛ وهو الجنس العقلى.
- ج إنَّ الكليات أو (الماني) موجودة في الندهن بعد الكثرة

⁽٣١) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص ٦٤ (المقدمة).

والأعيان الخارجية، لأنها مستمدة منها ومأخوذة عنها، بحيث تكوّن تلك المعاني مجموعة الخصائص المقولة على كثيرين مختلفين بالنوع، وهو ما نسميه بالجنس المنطقي.

ويسك ابن سينا بعبارة: (المقول على كثيرين) محاولاً تحليلها، ليصل الى الرأي الفصل فيا يريد أنْ يقرّره؛ حيث ان لهذه العبارة ثلاثة مفهومات (٣٢):

«أحدها بما لا يفطن له مَنْ قصدَ تقديم هذا الكتاب (يعني بذلك كتاب إيساغوجي فرفريوس الصوري) – ومفهومان أقرب من الظاهر؛ أحدها أنَّ طبيعة الفصل تكون متناولة بالحمل انواعاً كثيرة لا محالة غير النوع الواحد المفصول. والآخر؛ أنَّ طبيعة الفصل هي التي توجب إنية الأشياء الكثيرة المختلفة بالنوع بعضاً عن بعض، كأنه قال: إنه المقول على الأنواع في جواب أي شيء هو؛ لا جملتها، بل واحد واحد منها، كقول القائل: إنَّ السيف هو الذي يُضرب به الناس، ليس انه يضرب به الناس معاً؛ بل واحد واحد من الناس، وهذا التأويل بعيد غير مستقيم. فأن أمكن أنْ يفهم هذا من هذا اللفظ كان رساً مطابقاً للفصل، وإنْ تعذّر تفهم هذا من هذا اللفظ، واغا يفهم منه الوجه الأول، فهذا الحدّ، على الوجه الذي يفهمونه منه، مختل.»

والتفرقة بين هذه الأجناس الثلاثة لا تخلو من غموض وقلق، واسماؤها لا تتلاقى مع مسمياتها تمام الملاقاة، ويظهر أنَّ ابن سينًا أحسّ بذلك، فلم يَعدْ إليها في بحوثه الأخرى، واكتفى بذكر الكلي مبيناً ما له من وجود ثلاثي ... وبيّنٌ أنَّ هذا الوجود الثلاثي ضربٌ من التوفيق الذي امتازت به الفلسفة العربية، فجمعتْ بين الاسمية والواقعية، بين

⁽٣٢) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٧٧.

الارسطية والافلاطونية (٢٣).

11 - ومن هذا التحليل السريع، نصل الى حديث الفيلسوف عن (الفصل) وقد أطال فيه، ووضع رسماً له هو أنه «كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره (٢٦) ه - والفصل عند المناطقة بوجه عام له معنيان: أحدها ما يتميّز به شيء عن شيء، ذاتياً كان أو عرضياً، لازماً أو مفارقاً، شخصياً أو كلياً. والآخر ما يتميّز به الشيء في ذاته، وهو الجزء الداخل في الماهية؛ كالناطق مثلاً؛ فهو داخل في ماهية الانسان، ومقوّم لها، ويسمى عادة بالفصل المقوّم.

وقد فرّعه ابن سينا الى ما هو عام، وما هو خاص، وما هو خاص الخاص؛ حسب تقدمه وتأخره. والمقصود بالعام هو جواز انفصال شيء عن غيره، ثم يعود فينفصل ذلك الغير به، ويجوز انفصال الشيء عن نفسه بالنسبة لوقتين متتابعين؛ ومثاله الأعراض المفارقة، كالقيام والقعود؛ فانَّ زيداً قد ينفصل عن عمرو بأنه قاعد، وعمرو ليس كذلك!

وأما الفصل الخاص؛ فهو المحمول اللازم من الأعراض؛ مثل انفصال الانسان عن الفرس بأنه بادي البشرة.. ويرى ابن سينا أن الفصل العام والخاص قد يصلحان أنْ تنفصل بها أشخاص نوع واحد. ويبدو أن رأيه أقرب الى الجواز منه الى التأكيد.

واذا قيس الأمر الى (خاص الخاص) من الفصل؛ فالمقصود منه انه مقوّم للنوع، أي اذا اقترن بطبيعة الجنس قوّمه نوعاً. ويتميّز هذا الفصل بأنه هو الذي يلقى طبيعة الجنس أولاً فيحصّله عندئذ ويفرزه.

⁽٣٣) انظر: ان سينا - المصدر السابق، ص ٦٥ - ٦٦ (المقدمة).

⁽٣٤) انظر: ابن سينا - الإشارات رالتنبيهات (قسم المنطق)، ص٥٥.

ومثاله النطق للانسان، حيث استفاده العقل فأصبح على استعداد لقبول العلم والصنائع المختلفة، ومن هنا فأنَّ هذا النُطق، هو الفصل المقرِّم الذاتي لطبيعة النوع، لذا أصبح الفصل هو المقول قولاً أولياً على نوع واحد دائماً. أما كونه يقال أحياناً على انواع كثيرة في جواب أي شيء هو، فذلك في رأي الفيلسوف «قولاً ثانياً بتوسط (٢٥٠) ». وننتهي الى ان الفصل الذي يُدعى (خاص الخاص) لا يقبل الزيادة أو النقصان إطلاقاً.. أما سائر الفصول الأخرى فلا مانع من قبولها لصفة الزيادة والنقصان؛ من حيث كونها مفارقة فحسب، كحمرة الخجل، أو غير مفارقة كسواد الحبشي سواء بسواء.

۱۲ - ومن (الفصل) ننتقل الى آخر فقرات (المدخل) وهو الحديث عن (الخاصة) و(العرض العام).

أما «الخاصّة» فقد استعملها المناطقة على وجهين:

أحدها انها تطلق على كل معنى يخص شيئاً على العموم أو بالقياس الى شيء معين.. والثاني انها تقال على شيء ما يخص نوعاً معيناً في ذاته دون سائر الأشياء الأخرى.

ويرى ابن سينا - ظناً منه لا يقيناً - ان دلالة الخاصة هنا هي (الوسط) ممّا قاله المنطقيون؛ أي هي «المقول على الاشخاص من نوع واحد في جواب أي شيء هو لا بالذات، سواء كان نوعاً أخيراً أو متوسطاً، سواء كان عاماً في كل وقت، أو لم يكن. فاناً العام الموجود في كل وقت - سواء كان نوعاً أخيراً أو متوسطاً - هو أخص من هذا... ولا يبعد ان نعني بالخاصة كل عارض خاص بأي كان، ولو كان الكلي جنساً أعلىٰ، ويكون ذلك حسناً جداً ». (٢٦)

⁽٣٥) انظر: ابن سينا - كتاب المدخل، ص٧٣، ٨٠.

⁽٣٦) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٨٣.

فالخواص، في ضوء هذه النظرة، تقسم الى أربعة أقسام:

أ - خاصّة للنوع ولغيره؛ مثل ذي الرجلين للانسان اذا قيس الى الفرس.

- ب خاصة للنوع فقط، ومثاله الملاحة والفلاحة للانسان، أو خاصة الضحك بطبعه؛ من حيث ان بعضها لكله والآخر لقسم منه. فكل انسان ضحّاك، وليس كل انسان فلاّح أو ملاح.
- ج ـ خاصة لكل انواع النوع، ومثاله ما سبقت الإشارة إليه كالضحّاك أو ذى الرجاين بطبعه.
- د خاصة لا لكل انواع النوع، بل لبعضه كها بسطنا في (ب).

ويميل الفيلسوف الى اعتبار الخاصة - بالمعنى الدقيق - ما كان لازماً مستمراً لجميع النوع في كل زمان وفي كل مكان. واذا قيس هذا الى الانسان كان (الضحّاك) هو الخاصة لا الضحك، و(الملاح) لا الملاحة. ولهذا كانت الخاصّة، بهذه الدلالة، ليست ذاتية او جوهرية بالنسبة للأشياء؛ بل هي ضرورية لها فحسب. ولا تكون عنصراً من عناصر التعريف كها اصطلح عليه المنطقيون العرب.

وأما (العرض العام) فهو ما كان موجوداً في كلي أو غيره، سواء شمل الأمور الجزئية أو لم يشملها (٢٧). ويُطلق على افراد حقيقة واحدة أو أكثر قولاً عرضياً، ويشترك في معناه أنواع جمّة، كالبياض للثلج وغيره (٢٨).

وأقسام العرض، بشكل عام، عند المناطقة العرب تسعة هي: الكم والكيف والأين والوضع والملك والاضافة ومتى والفعل والانفعال.

⁽٣٧) انظر: ابن سينا - الإشارات والتنبيهات، ص٥٦ (المنطق).

⁽٣٨) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، القاهرة ١٩٣٨. ص١٥٠.

ويدعونها جيعاً بالأجناس العالية أو المقولات - كما سنعرض لها في الفقرات التالية من البحث -

ومصطلح العرض قد يُطلق على الجوهر، وقد يطلق أيضاً على الذاتي. والذاتي قد يكون عرضاً، وقد يكون نظيراً للجوهر؛ وهذا المعنى الأخير لم يلتفت إليه فرفوريوس الصوري في كتابه (ايساغوجي)، فانتقده ابن سينا وأظهر خطل رأيه (٢٩).

17 - وفي التقويم العام لهذه الكليات الخمس - خاصة بالنسبة للجنس والفصل - نلحظ نحواً من المشاركات والمباينات بينها، رغم انها جميعها تشترك من حيث كونها كلّية؛ أي مقولة على كثيرين، أو على حدّ قول الفيلسوف: «ان كل ما يجمل على المحمول منها الحمل الذي يحمل به المحمول على موضوعه، فإنه يحمل على موضوعه، فطبيعة جنس المجنس محمولة على ما يُحمل عليه الجنس؛ وكذلك جنس الفصل وفصل المفصل، وما يُحمل على الخاصة والعرض (١٠٠) ».

فمن المشاركات التي تعارف عليها المناطقة ان الجنس والفصل يشتركان في ان كل ما يُحمل عليها من طريق ما هو، فانه يُحمل على ما تحتها من الأنواع.. ومنها أيضاً ان رفع الجنس والفصل علّة رفع ما تحتها من الأنواع.

أما المباينات، فمنها أن الجنس يُحمل على أكثر ممّا يُحمل عليه الفصل والنوع والخاصّة والعرض.. ومنها ان الجنس يجوي الفصل بالقوة (أي بحالي بالقوة). ومنها أيضاً ان الجنس أقدم من الفصل، لأن الفصل لا يكون وجوده إلا بالجنس، فلا ترتفع اذن طبيعة الجنس بارتفاع طبيعة الفصل.

⁽٣٩) قارن موقف ابن سينا ونقده الوارد في المدَّخل ص٨٦٠ ~ ٨٥٠

⁽٤٠) انظر: ابن سينا - كتاب الدخل، ص١١٠.

ويستمر ابن سينا في ذكر المشاركات والمباينات بين الجنس والنوع، وبين الجنس والخاصة، مما لم نجد ضرورة لذكر تفاصيلها اكثر مما ذكرنا، واكتفينا بما أوردناه، كي نقرر رأي الفيلسوف في نقده لبعض تلك الأفكار وبيان خَلَلها.

* * *

15 – إذا كان الإطار النظري الذي قدمناه عن بنية المدخل ينهض على قواعد ودلالات الكليات الخمس التي أشرنا قبل؛ فإنَّ موضوع المقولات هي الأجناس العليا، أو الحسولات الرئيسية التي يمكن أن تُسند الى كل موضوع يدخل في قضية، ويتميّز بحث الفيلسوف هنا بنحو من الجدّة والإبتكار، رغم ان الريادة الحقيقية لهذه المعرفة العميقة للمقولات ومفاهيمها يعود حَصْراً الى صاحب المنطق ارسطوطاليس، سواء كان استكشاف المعلم الأول تأثراً بشذرات الأقدمين، أو كان بدعة ابتدعها؛ فهو - في الحالين - يبقى المنظر الأول في هذا الجال.

وأحسب أنَّ اهتامات ابن سينا بباحث المقولات يرجع أصلاً الى عامل تقليدي في المنهج، حيث لم ير بدّاً من الحذو على سبيل ما احتذاه صاحب المنطق في عرضه لمشكلات الجوهر والأجناس العليا مقرّراً في الوقت ذاته أنَّ ارسطوطاليس لم «يبلغ فيه من التحقيق ما ينبغي (١٤) ». فهو اذن في وضع غير ثابت من الناحية المنهجية الدقيقة، بحيث أدّى الى إثارة جوانب متعددة حول أصالة موضوع المقولات، والى أيّة جهة ينبغي ان تعود!. تُرى أهي من الميتافيزيقا ومباحثها؟ أم من المنطق وألفاظه المستعملة؟

ولم يتردد الفيلسوف ابن سينا في ضمّها منهجياً الى علم ما بعد الطبيعة؛ لأنَّ كل محاولةٍ في إثبات عدديتها واعتبارها عشراً - حيث

⁽٤١) انظر: ابن سينا - كتاب المقولات، القاهرة ١٩٥٩، ص١٨٩٠

التسع الأخرى محمولات على الأول منها وهو الجوهر - يحتاج الى استقصاء شامل في صناعات مختلفة «ولا سبيل الى الاستقصاء الا بعد الوصول الى درجة العلم الذي يسمى «فلسفة أولى(٤٢) ».

فنحن اذن إزاء عملية جدلية تتصف بـ (الاعتقاد) من ناحية عدديتها، نتسلمها تسلّم قبول دون برهان.. وينضاف الى هذا شعور ذهني خالص بان الانتقال من مباحث الألفاظ المستعملة في المنطق، الى بناء القضايا واستدلالاتها؛ لا يحُوج الباحث الى ضرورة سلوكه طريق المقولات، إلا في حالات التحديد والتعريف، وتلك هي في الواقع مسألة ضم لموضوعها، لا مسألة استقلال خالص له. ويبقى اذن أمر موقعها المنهجي محل نظر وأناة. رغم ان الحكيم وضعها في كتابه (الشفاء) حيث ينبغي ان توضع بالنسبة للمنطق الارسطوطالي عامة، والتقليدي خاصة، وقاد هذا الى ظهور صور متعددة من التداخل المنهجي لديه، مع تكرار غير مستحب، لعل الفيلسوف قصد من ورائه إثارة التأكيد في خاصتهم، كها ادّعلى الحكيم في فذلكة الكتاب.

ولقد لاحظ بعض الباحثين، ومنهم الاستاذ أبلت Apelt انَّ نظرية المقولات ترمي الى حل مشكلة الحمل التي كانت مثار جدل بين الميغاريين، ومن هنا فربط المقولات اذن بدلالة الحمل المنطقي، يعود أمراً مقبولاً في المنهج الشكلي على أقل تقدير. سواء كانت عدديتها عشرة، كما عند ارسطوطاليس وشرّاحه، أو أربعة كما في المنطق الرواقي الذي حصرها في الجوهر المادي غير المتعيّن أولاً، وبالكيفية المادية المجردة للمفرد ثانياً، وبالحال التي تعيّن دلالة المقولتين السابقتين

⁽٤٢) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٦٠.

⁽٤٣) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، مقدمة الدكتور مدكور، ص٠٩.

ثالثاً، وبالعلاقة للهادة الفردية في حالاتها المتعددة رابعاً... أو ثلاثة، كها عند أنصار نظرية الجوهر الفرد في الاسلام وهي؛ الجوهر والكيف والأين... أو خسة، كها في لمعات فكر شهاب الدين السهروردي الذي أضاف الحركة إليها فكانت: الجوهر والكم والكيف والاضافة والحركة... أو اثنتا عشرة كها عند الفيلسوف الألماني (كانت) في تصوراته الكلية التي يتضمنها العقل الخالص؛ حيث اعتبرها شرطاً ضرورياً لكل معرفة، وخالف بموقفه هذا وجهة النظر الواقعية. فعصرها في أربع، كل واحدة منها تتفرع الى ثلاث مقولات: فالكمية تتفرع الى الوحدة والكثرة والكل، والكيفية تتفرع الى الواقع والنفي والحدة، والعلاقة تتفرع الى الواقع والنفي والحجة تتفرع الى الواقع والنفي والحجة تتفرع الى الواقع والنفي والحجة تتفرع الى الامكان واللآامكان. والوجود واللآوجود والضرورة والحدوث.

وأيّاً ما كان، ففي المقدمات الأولى لمبحث المقولات السينوي نجد عرضاً مسهباً عن اغراضها وأهدافها؛ من حيث ان هناك اجناساً عالية تتضمن الموجودات وعليها تقع الألفاظ المفردة اعتقاداً موضوعاً مسلماً، ومن هذه الألفاظ ما هو متفق ومتواطىء، ومنه ما هو متباين ومشتق، والاتفاق اشتراك في إسم واحد إما على سبيل التواطؤ أو بطريق آخر، ويحاول الحكيم ان يستعرض هذه الألفاظ ودلالاتها بنحو من التوسع والتوضيح؛ حتى يصل الى مرحلة الموضوع ودلالته ونسبة العرض إليه، من حيث ان حد هو الموجود في موضوع أي «الموجود في شيء لا كجزء منه، ولا يصح قوامه دون ماهية فيه »، (المناه عنك لنا عندئذ التفرقة بين حال العرض وحال الكل في الاجزاء. فحيث ما كان

⁽٤٤) انظر: ابن سينا – المصدر السابق ص٢٨، وقارن كتاب التعليقات لابن سينا، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٧٣، ص٩٤٠

المتصف به متقوّم بالذات؛ فهو عرض. أما إنْ لم يتقوّم بعد إلاّ به، فهو صورة، ويشتركان في أنها في محلٍ، لكن محل احدها يسمى مادة، والآخر يسمى موضوعاً.

وحذار، أنْ نخلط - في رأي الفيلسوف - بين العرض والجوهر، أي ان شيئاً واحداً يكون عرضاً تارة وجوهراً اخرى؛ ومن وجهين! فهذا غلط يقع فيه مَنْ لم يُميّز فصول الجواهر تمييزاً واضحاً، فيعتبر عندئذ الكيفية في الجوهر عرضاً، بحيث تصبح الجواهر أعراضاً لديه. بينا الجوهر هو «الشيء الذي حقيقة ذاته توجد من غير ان يكون في موضوع ألبتة... والعرض هو الذي لا بد لوجوده من أنْ يكون في شيء من الأشياء، حتى ان ماهيته لا تحصل موجودة إلا ان يكون لها شيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه الصفة (١٤٥) ».

فالأشياء اذن، إما جواهر وإما هي أعراض، والشيء لا يكون عرضاً إلا لافتقاره الى موضوع؛ والجوهر على عكس ذلك كم بسطنا.

ونلحظ تبايناً آخر هنا هو؛ ان الأجناس العالية لا توجد لها فصول مقومة؛ بل تنفصل بذواتها باعتبار انَّ لا أجناس فوقها. بينا الأنواع الدنيا لا توجد لها فصول مقسمة؛ ولكن توجد لها أعراض وخواص لتلك القسمة، وافتقار الأعراض للفصول المقسمة سببه هو عدم وجود أنواع تحتها.. وتبقى هنا الأجناس المتوسطة، التي تمتلك الفصول المقومة والمقسمة معاً، من حيث ان فصولها المقومة هي التي تقسم اجناساً فوقها، وفصولها المقسمة هي التي تقوم أنواعاً تحتها!.

والأجناس العالية هذه؛ هل هي جنس واحد عالى؟ أو انها أجناس متعددة؟... الجواب، انها كثيرة دون ريب، ولولا كثرتها لما كانت بين

⁽٤٥) انظر: ابن سينا - كتاب المقولات، ص٤٦.

أيدينا هذه (المقولات) التي نبحثها الآن، والتي نجد ان جميع المعاني التي يصلح ان يُدل عليها بالألفاظ، وجميع موضوعات فكرنا لا تخلو عن أحد هذه العشرة: إما ان تدل على جوهر، كقولنا: إنسان وشجرة. وإما ان تدل على كمية، كقولنا: ذو ذراعين. وإما ان تدل على كيفية، كقولنا: أبيض. وإما أن تدل على إضافة، كقولنا: أب، وإما ان تدل على أين، كقولنا: في السوق. وإما ان تدل على متى، كقولنا: كان أمس. وإما ان تدل على وضع، كقولنا: جالس، وقائم، وإما ان تدل على يفعل، على الجدة والملك، كقولنا: منتعل ومتسلح، وإما ان تدل على يفعل، كقولنا: ينقطع، وإما ان تدل على ينفعل، كقولنا: ينقطع، وإما ان تدل على ينفعل، كقولنا: ينقطع، وإما ان تدل على ينفعل،

وجميع الأمثلة التي أوردها الفيلسوف لا تدل (باستثناء الجوهر) على ان المقولة دلالة إسم على معنى، بل دلالة الاسم على ذي المعنى - إذ كان هذا أعرف - لأن قولنا ابيض ليس إسماً للكيفية، بل اسماً لشي هو ذو كيفية وهو الجوهر، ومن هنا فليست المقولة هي الابيض بل هي البياض. ويُقاس هذا على سائر المقولات الأخرى.

ويثير ابن سينا، في ضوء نظرته هذه، عدة أمور؛ منها ما سبق ذكره وهو هل ان المقولات تستند كلها الى جنس واحد كالموجود مثلاً؟ فإنْ لم تكن كذلك، فهل يكن أنْ يفرد الجوهر جنساً؛ ويُجعل العرض جنساً واحداً يعم التسعة؟ فإنْ لم يكن هذا أيضاً، فهل من المكن أنْ تُجمع المقولات في أكثر من اثنتين وأقل من عشرة؟... وثمَّة سؤال آخر: هل تشتمل هذه المقولات على جميع أصناف الموجودات؛ بحيث لا يشذّ منها شيء عنها؟ أمْ انَّ هناك أشياء لا تدخل تحتها على الإطلاق؟.

تلك هي مشكلات وضعت في طريق البحث عن حقيقة المقولات ودلآلاتها.. وقد انتفت وحدتها الجنسية لتعددها بحد ذاتها، يضاف الى

⁽٤٦) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٥٥.

ذلك انَّ الوجود نفسه مقول على المقولات العشر، ولكن لا بطريق الاسم المتفق ولا الاسم المتواطىء، لأنَّ حال الوجود فيها ليس حالاً واحدة، بل يتميّز بالقبلية والبَعْدية: فمثلاً أن الجوهر قبل العرض في جميع الأحوال، وان الكم المنفصل أقدم من الكم المتصل، وان الوجود، لبعض المقولات، أشدٌ ولبعضها أضعف. ومن هنا فأنَّ الموجود بذاته أحق بالوجود من الموجود بغيره. ولذلك وجود القار أو الثابت منها، كالكميّة والكيفية، أكثر حكماً من وجود مالا استقرار له؛ كمقولة الزمان ومقولة ينفعل - فمثلاً يكنك ان تتصور معنى المثلث وانه شكل أولاً ، دون ضرورة لتصوره بأنه موجود؛ لانَّ الشكل داخل في قوامه بالذات، من حيث أنه يتقوّم به خارجاً وفي الذهن كذلك، في حين ان الوجود أمر لا تتقوم به ماهية المثلث. لذا فأنَّ كل ما هو ذاتي للشيء لا يكون له بعلَّةِ خارجةِ عن ذاته. ونخلص الى أنَّ امم الموجود لا يقم على المقولات العشر بالتواطؤ، فالوجود اذن ليس مجنس للمقولات، رغم ان الجنس يتميّز بدلالته على طبيعة الأشياء وماهياتها في أنفسها (27) ... أما اذا قيس الأمر الى العرض؛ فأنه لا يقوِّم ماهيات المقولات التسع، لذا «لا يوجد في حدِّ شيء منها أنَّه عرض (١٨)».

أما دعاوة أنَّ هناك أموراً أعم من المقولات؛ كالحركة مثلاً، من حيث انها تتناول الكيف والكم والأين، فانَّ الفيلسوف يردِّ على هذا الرأى بما نصه (١٩٠):

« . . إنْ كانت هي (أي الحركة) مقولة أنْ ينفعل ، فها زالتْ جنساً ، وإن لم تكن مقولة ينفعل ، فأنها لا يجب ان تكون جنساً ، بل يجب ان

⁽٤٧) قارن: ابن سينا - المصدر السابق، ص٦٢-

⁽٤٨) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٦٠٠

⁽٤٩) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٧٠٠

تكون مقولة على أصنافها بالتشكيك. وأن يكون ذلك هو المانع من أنْ تجعل الحركة هي نفس مقولة أنْ ينفعل، إنْ امتنع؛ وإلا إنْ لم يكن هناك مانع من هذا القبيل، فمقولة ينفعل هي بعينها الحركة ».

وأما دعاوة ان هناك اموراً مباينة للمقولات؛ ومنها مثلاً «المادة» و «الصورة» - فأن هذا الرأي مرفوض، بحكم نسبة المادة والصورة الى الجسم حيث انها ليسا بسببين أو علتين لكون الجسم جوهراً، بل اناً الجسم لذاته فحسب، لا لعلة من العلل ولا لسبب من الأسباب، لذا فان المادة والصورة هما من الجوهر ولا مباينة بينها وبين المقولات.

ما هو الجوهر؟ الذي حدّه الموجود القائم بنفسه الذي هو ليس في موضوع (٥٠٠). وما هو الجوهر الذي أعتبر الأصل الذي تُحمل عليه المقولات التسم الأخرى، وانه المقصود بالإشارة، والذي لا ضدّ له؟.

اختلفت الرؤية عند الحكاء في حقيقة الجوهر - فذهب بعضهم الى ان لفظة الجوهر اذا أطلقت على الأجسام فحسب؛ يمكن أن تقال عندئذ على سبيل التواطؤ والجنس. أما اذا قيلت على معنى أعم من الجسم فعند ذاك تطلق بطريق الاتفاق أو التشكيك، كما هو عليه حال الموجود باعتبار قبلية المادة والصورة على دلالة الجوهرية من حيث أن «المركب والمفارق الذي هو سبب وجودهما وسبب قوام أحدهما بالآخر، هو أقدم من جميع ذلك (١٥) »... في الوقت الذي يرى فيه الفيلسوف أن القاعدة الرئيسة التي أخذ بها هي كون الجوهر بصفة «انه الموجود لا في موضوع » - تقود حمّا الى فكرة أن لا تقدّم في الجوهر ولا تأخر، عاماً كالمعنى الذي نقوله عن الإنسان بأنه: ناطق؛ فان هذه الصفة لا

⁽٥٠) انظر: ابن سينا - كتاب المحاه، ص١٢٦.

⁽٥١) انظر: ابن سيا - كتاب المقولات، ص٩١٠.

تقدّم فيها ولا تأخّر أيضاً.

والمقصود بالجوهر هنا هو الشيء الذي له ماهيته وخاصيته في الأعيان، مشروطا على أنْ لا يكون في موضوع - كما بسطنا - وان تكون هذه الماهية لحقيقتها جوهراً؛ كالانسان مثلاً، هو جوهر، لا لأنه موجود في الأعيان نحواً من الوجود الخاص، بل لأنه انسان فحسب.

والجوهر؛ منه بسيط ومنه مركب، والأول منها في حالين: إما لا يدخل في تقويم المركب فيكون مفارقاً. وإما ان يكون داخلاً في تقويمه «كدخول الخشب في وجود الكرسي» - وهو ما نسميه عندئذ مادة، و «كدخول شكل الكرسي في الكرسي» - وهو ما نسميه صورة، أما الثاني، أعني المركب، فالفرض فيه الأشياء التي يركب منها الجوهر، من حيث هي مادة وصورة معاً.

وتصنيف آخر يلحق الجوهر؛ هو أنّه: جوهر أول، وجوهر ثان، وجوهر ثان، وجوهر ثان.

والجواهر الأول يُقصد بها الشخصيات (أي الأمور الجزئية) - وهي، بالنسبة للأمور المشتركة، لها طبيعة واحدة - وليست الأولية هنا بدلالة الأولوية، لأن الجزئيات ليست أول في حقيقة جوهريتها، اذ تلك الحقيقة للههية التي لها (٥٢). فهي اذن أولى بالجوهرية، لانها أول من جهة الوجود؛ أي من جهة حصولها في الأعيان لا في موضوع، ولانها لا تقال على كثيرين، بل هي تعبير عن الكائن المفرد من حيث هو موضوع مباشر لما يُحمل عليه من الصفات سلباً أو ايجاباً.

أما الجواهر الثواني؛ فهي التي تقال على كثيرين أيضاً، وتكون غالباً موضوعاً لقضيةٍ ما، كالانسان والقرد والفرس، فهي جواهر وكليات على

⁽۵۲) انظر: ابن سيا - المصدر السابق، ص١٦٠

سبيل التاثل فحسب، ويتميّز بعضها عن بعض، وتتفاوت: فالنوع منها أولى بالجوهرية من الجنس باعتبار أنّه أشدّ مشاركة للجواهر الأول في ماهياتها، ودلالته عليها اكثر من دلالة الجنس، ولتوضيح هذا الذي يعنيه الفيلسوف: «فأنك إذا سألت: ما زيد وعمرو؟ فقلت: انسان، كان جوابا أثمّ من جوابك عنه بانه: حيوان. فهناك لا تكون قد وفيّت الماهية، بل يكون للسائل الى معاودة البحث سبيل (٥٣) »... وهكذا، فان كل ما هو أشد مشاركة للأول، من حيث كونه أولاً، يكون أقرب إليه، لأنه لا يتم تقدمه وتأخره إلا به، فهو اذن أولى بالجوهرية.

وهناك من الصفات ما هو أخص من العموم بالنسبة للجواهر الأول؛ منها (الإشارة) - حيث هي دلالة حسية أو عقلية الى شيء بعينه لا يشركه فيها شيء غيره، بينا هذا لا يكون للجواهر الثواني (الكليات) باعتبار أنها لا تعيّن فيها.

وينبغي ملاحظة ان (الإشارة) اذا وُجهتْ الى زيد، فليست هي الى مطلق الانسان، ففرق بين (الانسان) و (زيد) - وإنْ كان الانسان محمولاً على زيد - ولولا الفرق لكان أبداً محمولاً على زيد فقط، وكان عندئذ كل انسان زيداً! وهذا أمر مرفوض أصلاً.

وتتميّز خاصية الاشارة هنا، إنها للجوهر فحسب، رغم انها ليست لجميع الجواهر، كما أوضحنا، بحيث يمكن القول ان الاشارة شرط في مقولة الجوهر بالذات.

أما اذا عدنا الى خواص الجوهر الاخرى؛ وهو كونه «لا ضدّ له» - فالضّد هنا هو ما يطلق على كل موجودٍ في الخارج مساوٍ في

⁽۵۳) انظر: ابن سينا - المصدر البابق، ص٩٨٠

قوته لموجود آخر ممانع له. أو على موجود مشارك لموجود آخر. في الموضوع معاقب له؛ بحيث اذا قام أحدها بالموضوع لم يقم الآخر به (٥٤). لذا قيل ان الضدين لا يجتمعان، وقد يرتفعان، بخلاف النقيضين حيث أنها لا يجتمعان ولا يرتفعان!.

وبهذه الدلالة، فأنَّ الجوهر لا ضدَّ له، والاستقراء يُظهر لنا ذلك بوضوح، حيث انه لا ضدّ للانسان مثلاً ولا ضدّ للفرس. أما ما نلحظه من ضدية الجسم الحار للجسم البارد؛ فتلك ليست ضديّة ذاتية بل عرضية، لأن المتضادين فيها ها الحرارة والبرودة فحسب!

وما دام الجوهر لا ضدّية فيه، فإذن لا يقبل خاصية الأشد والأضعف من حيث هو طبيعة واحدة. ولا تناقض بين هذا، وبين كون الجوهر قد يكون أولى بالجوهرية من بعض «لأنَّ الأولى غير الأشد، فان الأولى يتعلق بوجود الجوهرية، والأشد يتعلق بماهية الجوهرية "».

١٦ - ومن الحديث عن الجوهر، كمقولة اولى تتركز حولها جميع المقولات الأخرى، ننتقل الى الكلام على المقولات التابعة؛ ومنها مقولتا الكم والكيف، حيث أسهب ابن سينا في الحديث عنها، بينا أوجز في الاخريات المتبقيات. ثم عاود الاسهاب في الكلام على المتقابلات، أو ما نسميه اصطلاحاً (ما بعد المقولات) - أي التقابل والتقدم والمعية والحركة والملك - ونحاول نحن في دراستنا هذه انْ نوجز الطريق إليها دون إطالات لا نجد لها مبرّراً من ناحية الإيضاح او التحديد.

« فالكم » أصلاً هو ما يقبل القياس، وله صفات عامة أهمها: قبوله للتجزئية، ووجود العاد فيه - أي ما يعد ويقدر - واتصافه بقبول المساواة واللآمساواة. وهو على نوعين:

⁽٥٤) قارن: د. جميل صليبا – المعجم الفلسفي، بيروت ١٩٧٨، ٧٥٤/١.

⁽٥٥) انظر: ابن سينا - كتاب المقولات، ص١٠٨.

أ - كم متصل: وهو الذي رسمه أنْ يوجد لاجزائه حد مشترك بالقوة تتلاقى عنده وتتحد به، كالنقطة للخط (١٥١)، فإ كان من أجزائه ثابتاً ومجتمعاً في الوجود سعي (امتداداً). فإنْ كانت اجزاؤه غير مجتمعة وليست قارة بل في تجدد دائم سعي (زماناً) - والحد المشترك بين أجزائه هو (الآن)، الذي يتصف بأنه غير ذي وضع. ومن هذا الكم المتصل وحيرة تبدأ، في رأي الفيلسوف، الهندسة ويتشعب عنها التنجيم والمساحة وعلم الحيل (الميكانيكا) وعلم الأثقال (١٥٠).

ب - كم منفصل: هو الذي لا يكن ان يُفرض في أجزائه - لا بالقوة ولا بالفعل - حدُّ واحد مشترك؛ كالعدد مثلاً في حال الانتقال من عدد الى آخر يليه، حيث لا نجد بينها حدّاً مشتركاً (٨٥). ومن هذا الكم يبدأ علم الحساب في رأي الحكيم، ثم يتشعب الى ما دونه من الموسيقى وعلم الزيجات (التقاويم).

وينبغي ملاحظة أنَّ الكمِّ لكميّته قسمتان خاصتان؛ الأولى من حيث لها وضع في أجزائها، والثانية من حيث لا وضع لها. والمقصود بالوضع اسم مشترك يُطلق على ما إليه إشارة، كما يقال مثلاً انَّ للنقطة وضعاً، وليس للوحدة وضع، ويُطلق الوضع على احدى المقولات التسع التي أشرنا إليها. ويُطلق على معان لا تتعلق بالمقادير ولا بالإشارة إطلاقاً.

ويؤكد ابن سينا، في هذا الجال، أنَّ الكم ذا الوضع هو المقدار، وأنَّ المقادير في الحقيقة ثلاثة، إلا إذا أضيف إليها المكان فتصبح عندئذ

⁽٥٦) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص١٢٦٠.

⁽٥٧) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٠٨٠

⁽۵۸) قارن: الساوي، عمر بن سهلان – كتاب البصائر النصيرية في علم المنطق، القاهرة ۱۸۹۸، ص ۶۸ – ۶۹.

أربعة. بينا يبقى الزمان والعدد والقول غير ذوات وضع (٥١). لذا تكون المساحة هي المقدار للكم المتصل، والعد هو المقدار للكم المنفصل. علماً أنَّ الكم المتصل لا يباين الكم المنفصل إلا بذاته؛ والعكس بالعكس.. فلا ضدية اذن في الكم ولا في الكميات، باعتبار أنَّ الضدية أمر عرضى بالنسبة للكميات، وليست من الكمية في شيء.

وبانتفاء الضدّية عن الكم، يمكن نفي التضعّف والاشتداد، والنقصان والزيادة؛ بمعنى «ان كميّة لا تكون أشدّ وأزيد في انها كميّة، من اخرى مشاركة لها؛ فلا ثلاثة أشدّ ثلاثية من ثلاثة!(١٠٠) ».

وللفيلسوف عرض طويل وطريف عن الضدّية ودلالتها، اكتفينا بالإشارة الى فحواه، وللباحث العود إليه في مظانّه من كتب المنطق السينوى.

ونعود بالحديث الآن الى مقولة (الكيف) - حيث يقرّر ابن سينا انَّ الكيف أشهر من الكيفية، لأن اسم الكيفية أُشتق منه، وكذلك هو أشهر من الكيفية اذا قيس الى الشيء ذاته من حيث هو شيء، لا من حيث هو سؤال وجواب. لأنَّ السبيل إليه هو الحسّ، والحسّ عادة لا ييّز الكيفية مفردة، بل «يتناولها مع الشيء المتكيّف بها، ومع المقدار الذي يلحقها بسببه تناولاً واحداً غير مُفصّل، ثم بعد ذلك يحصل ما يتخيل.»

والكيفية عموماً هي هيئة قارة في الشيء الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته، وعند تحليل هذا التعريف الى مضامينه المقصودة نصل الى الأمور التالية:

⁽٥٩) قارن: ابن سينا - كتاب المقولات، ص١٣٠٠

⁽٦٠) انظر: اين سينا - المصدر السابق، ص١٤٢.

- ١ إنَّ لفظة (الهيئة) في التعريف تشمل الأعراض كافة دون استثناء.
- ٢ إنَّ مفهوم عبارة (قارَّة في الشيء) يقود الى عدم ضم الهيئات غير القارَّة؛ كالحركة والزمان والفعل والانفعال.
- ٣ إنَّ دلالة (لا يقتضي قسمة) الغرض منها حذف طبيعة الكم
 واخراجها.
- ٤ إنَّ معنى (لذاته) يقصد منه إدخال الكيفيات المقتضية للقسمة.
 أما النسبة فحسب مواطنها المقتضية لها.

وللكيفيات مظاهر أربعة أشار إليها الفيلسوف بنحو من التفصيل والتوسّع والنقد، يمكن حصرها على الوجه التالي:

- أ الكيفيات الحسوسة، ويسميها ابن سينا كيفيات انفعالية من حيث انها تلتئم عن أفعال وانفعالات.
- ب الكيفيات الكمية؛ أي التي تعرض للكم، سواء كان كمّاً منفصلاً
 أو متصلاً (حسب ما بسطنا من دلالة الكمين سابقاً).
- جـ الكيفيات الاستعدادية وهي استعداد أو فعل للقبول أو للدفع او النفي فحسب.
- د الكيفيات النفسية وهي نوعان: إما طبيعية متولدة من داخل، وراسخة ثابتة في الثيء الذي توجد فيه.. وإما مقتناة، غير راسخة، يمكن اطراحها والتخلي عنها عند عدم الحاجة إليها. ومثال النوع الأول (اللّكة) من حيث انها عسرة الانحلال، ومثال النوع الثاني (الحال) من حيث انها سهلة الانحلال.

وتتشعب الكيفيات الى قسمة اخرى ندعوها بالكيفيات الأولية،

والكيفيات الثانوية (باصطلاح المحدثين) - فدلالة الأولى عند القدماء، ومنهم ابن سينا، هي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة. أما دلالة الثانية؛ فهي ما اشتق من الأولى من حالات ودرجات مختلفة ومتباينة.

وحذار أيضاً أنْ نقع بما وقع فيه بعض الباحثين العرب حين تصوّر أنَّ النقد اللاذع الحاد الذي يوجهه الفيلسوف لطبيعة المواقف في مقولة الكيف والكيفية، انه موجه الى ارسطوطاليس بالذات، بحيث ان الحكيم - في رأي اولئك الباحثين - صفع المعلم الأول بيد، ثم صافحه باليد الأخرى!

أقول إنَّ هذا هو الخلط بعينه بين مستويين لا ينبغي الخلط بينها؛ فالشيخ الرئيس ابن سينا يوجّه نقده ومناقشته الجادّة، ويستنفر كُل قوى أصالته البارعة في الرد على نزعات الشُرّاح فحسب، وعلى اولئك المجهولين غير المعرّفين في كتبه، الذين استطالوا فأطالوا في أمور لا تستأهل كل هذا التعليق، فظهر الخطأ في أحكامهم وأقوالهم؛ وأبان هو سبيل الحق في هذه الآراء.. وعلى الرغم من أنَّ مباحث هذه المقولة لا تخلو من تعقيد وغموض، فحديث الفيلسوف ينصب أساساً على ما ذكرناه، وليس في الموقف ما يقود الى دعاوة التراجع أو التناقض اطلاقاً. لأن ابن سينا - كها عرفناه فكراً وقلهاً - لا يتردد في اعلان التمسك بأفكار المعلم الأول، موضحاً حقائقها بالشكل الذي يراه؛ حتى الوادي ذاكم وناه فكراً وقلها بالشكل الذي يراه؛ حتى المؤخرى، فهو لا يألو جهداً من الإشارة - خاصة في موضوعات الأخرى، فهو لا يألو جهداً من الإشارة - خاصة في موضوعات المنطق - الى انَّ ما ذكره (صاحب المنطق) «هو التام الكامل، المنطق - الى انَّ ما ذكره (صاحب المنطق) «هو التام الكامل، والميزان الصحيح، والحق الصريح!».

١٧ - ذلك تنبيه كنا نود الاصحار به. ونعود ثانية الى المقولات

واوضاعها ، مشيرين اشارات موجزة لبعضها . ومنها مقولة (الأين) ومقولة (متي).

أما (الأين) فهو «كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه؛ ككون زيد في السوق (١٦٠) . ٣ - بمعنى حصول الجسم في المكان أو الحيّز الخاص. وهذا الأين هو جنس لأنواع، فهناك اين فوق وأين تحت وهكذا. ومنه ما هو حقيقي أولي، أي كون الشيء في الحل الحقيقي له. ومنه غير حقيقي يعاكس الأول. ومثاله: الدار، وبغداد، وباريس - كقولنا: زيد في بغداد، فهو حيّز لا يتصف بأنّه خاص بزيدٍ فحسب، بل يتصف بالعموم.

ومن الأين ما يكون مأخوذاً بذاته مثل كون النار فوق. ومنه ما هو عارض له، ومثاله: الحجر في الهواء. ومنه ما له اضافة ككون الهواء فوق بالقياس الى الماء، ومنه أين جنسي وهو الكون في المكان. ومنه نوعي كالكون في الهواء (٦٢).

أما مقولة (متى) فهي «كون الجوهر في زمانه الذي يكون فيه، مثل كون هذا الأمر أمس (١٣) » أي نسبة ما للشيء الى الزمان، سواء كان الوقوع في الزمان أو في أطرافه.. واذا قيست هذه المقولة الى الزمان بالذات، فالنسبة إليه إما ان تكون مطابقة للشيء بلا فَضْل؛ كما نقول مثلاً: عند الغروب، أو وقت الزوال، أو تكون أعم من هذه المطابقة كقولنا مثلاً: إنَّ ثورة العراق ضد الانكليز كانت عام ١٩٢٠ للميلاد.

وينبغي أخيراً التأكيد بأن المقولتين السابقتين لا يصح فيهما التركيب اطلاقاً.

⁽٦١) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص١٢٨.

⁽٦٢) انظر: ابن سينا - كتاب القولات، ص٢٢٨ - ٢٣٩.

⁽٦٣) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص ٨١.

1۸ - وفي نهاية المطاف لهذا التحليل الموجز للمقولات، أود الحديث عمّا يسميه ابن سينا بـ (المتقابلات) ويقصد به موضوع (ما بعد المقولات) من مباحث التصورات - ويتضمن التقابل والتقدّم والمعية والحركة والمِلْك - كما أشرنا من قبل -

والمتقابلان «ها اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد معالفه وهذا ما يسمى في لغة المناطقة بر(تقابل الحدود) حيث تعارفوا على اعتبار التناقض هو أول صورة من صور التقابل بين الحدود. وقد عُرّف الحدّان المتناقضان على انها حدّان يستوعبان جميع المجال الذي يشيران إليه، دون أن يستوعب واحداً منها فحسب. بمعنى آخر انه لا يمكن حملها بالايجاب على موضوع واحد في الآن نفسه؛ وفي مجال قول معين.

والتقابل المنطقي في الحدود هو على أربعة أغاط:

- أ تقابل السلب والايجاب، أو ما يسميه الفيلسوف النفي والاثبات كالحصان واللاحصان!
- ب تقابل المتضايفين، حيث لا تعاقب على موضوع، أو اشتراكها في موضوع مثل الأبوة والبنوة.
 - ج تقابل الضدين، مثل السواد والبياض.
- د تقابل العدم والملكة، مثل العمى للبصر، حيث ان الملكة يمكن أن تستحيل الى العدم؛ أما العدم فلا يمكن ان يستحيل الى الملكة (١٥٠).

ولا يُقصد بالتقابل، كما يقول الفيلسوف، «حال كل غيرين متباينين كيف اتفق، بل؛ أما الأول من التقابل فهو تقابل الأيس والليس وذلك

⁽٦٤) انظر: ابن سينا - كتاب المقولات، ص٢٤١٠

⁽٦٥) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٥٥٠

موجود في الجوهر والعرض... وأما ما بعد ذلك، فشرط المتقابلين ان يكونا في موضوع واحد، جنسي أو نوعي، على انها فيه لا عليه... أما العلاقة والملازمة فهي اضافة تُلزم، إما أحدها، فيلحق الآخر غير لازم على ما هو الحال في بعض ذوات الاضافة... أو تُلزم كليها فيكونان به متضايفين من حيث اللزوم (١٦). ».

وأما المفارقة بين المضاد والمضاف؛ فيمكن حصرها بوجهين ها:

- ١ ان الماهية تطلق على المضاف بالقياس فحسب. بينا ليس الأمر
 كذلك بالنسبة للمضاد. فنحن لا نقول مثلاً: إنَّ الخير الما هو خير لأجل قياسه الى الشر، بل نقول: إنَّ الخير مضاد للشر.
 لذا فمن حيث هو مضاد، فهو مضاف.
- ٢ ان المتضادات تتصف بصفتين؛ الأولى عدم تعري الموضوع فيها من أحد الطرفين، بحيث لا يكون بينها واسطة. والأخرى عكس الأولى؛ أي جواز تعري الموضوع عنها، فيكون بينها واسطة. ومثال الأولى الصحة، وهي ملكة في جسم الحيوان عموماً، تصدر عنها أفعاله الطبيعية المألوفة. ومثال الأخرى، السواد الصرف والبياض الصرف؛ فإنَّ بينها وسائط ألوانٍ، تحتلف درجة وحدة (١٢٠).

ويُلخص الحكيم الموقف بشكل مكثّف ودقيق فيقول: «إنَّ الأضداد الحقيقية هي الأمور التي تشترك في موضوع واحد، وكل واحد منها له معنى؛ كالبياض والسواد - ليس كالسكون والحركة - ويكون الاثنان المتقابلان منها لا يجتمعان معاً، بل يتعاقبان، وبينها غاية الخلاف... وأما العدم والملكة، فالحقيقي من العدم أنْ يكون الشيء معدوماً في

⁽٦٦) انظر: ابن سيا - المدر السابق، ص ٢٤٩.

⁽٦٧) انظر: ابن سينا - المصدر اللبق، ص٢٥٥٠

الموضوع القابل لوجوده بطباعه من حيث هو كذلك، سواء كان المعدوم ما سميته ههنا ملكة أو شيئاً آخر، وسواء عاد أو لم يعد، وسواء كان قبل الوقت أو بعده، أو فيه. ومنه ما هو أهم من ذلك، وهو عدم الشيء عمّا في طبيعة من طبائع الموضوع أنْ يقارنه؛ شخصية كانت تلك الطبيعة، أو نوعية؛ كالخُرس الأصلي، أو جنسية كالأنوثة (١٨٠). ».

19 - الى هنا ينتهي كلام الفيلسوف عن المتقابلات ليبدأ حديثه عن فكرة التقدم والتأخر باعتبارها من الاضافات التي تلحق المقولات أيضاً.

وللتقدم، في مفهومه المنطقي، عدة أوجه وأقسام: منها التقدم بالزمان؛ فأن الأكبر سناً أقدم من الأحدث سناً، بعنى ان المتقدم يكون في زمان لا يكون المتأخر موجوداً فيه، كتقدم ابن سينا على ابن رشد مثلاً. ومنها التقدم بالطبع، وحدّه «هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود، كحال الواحد عند الاثنين، فأنه إن كانت الاثنينية موجودة فالوحدة موجودة، ولا ينعكس مكافئه (١٠٠). «. ومنها التقدم في الرتبة – وهو كون المتقدم أقرب الى مبدأ معين، مثل الجنس الأعلى في حكم الجنسية، والنوع الأدنى في حكم النوعية. ومنها ما يكون دون الأجناس والأنواع، كتقدم الجسم على الحيوان، أو تقدم الصف الأول على الثاني. والأمر هنا نسبي واتفاقي ليس غير، «لأننا في اعتبار التقدم في المرتبة لا نلتفت الى حال الشيء في نفسه ولا الى حاله من التقدم في المرتبة لا نلتفت الى حال الشيء في نفسه ولا الى حاله من جهة استعالنا، بل اغا نلتفت الى حال نسبته الى طرف ينتهي إليه (٢٠). ».

⁽٦٨) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص ٢٦٤ - ٢٦٥٠

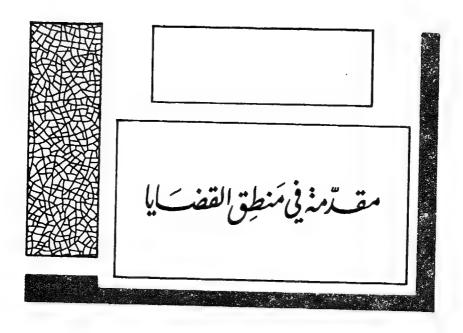
⁽٦٩) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٦٦٠

⁽٧٠) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٦٨-

ومن هذه الأوجه التقدم بالشرف، أي أن يكون للمتقدم زيادة شرف على المتأخر، كقولنا ان العارف متقدم على الجاهل. ومنها أيضاً التقدّم بالعلّية (وهو مبحث ميتافيزيقي سيتناوله الفيلسوف في مباحث ما بعد الطبيعة) - أما هنا فالغرض منه ان السبب متقدم على المببّ، رغم ان وجود أحدها لا يكون إلا بوجود الآخر. وليس التقدم بالطبع بل من الناحية الوجودية فحسب.

أما (المعية) فالمقصود منها كل أمرين لا يتقدم أحدها على الآخر ولا يتأخر؛ فها (مماً) - وتُطلق على الزمان وعلى الطبع، فهي إذن زمانية ومنطقية، وتستعمل في الزمان على حالين: مطلقة؛ كوجود الأشياء في زمنٍ متجانس الاجزاء (كالديومة) مثلاً، ونسبية، كوجود الأشياء في زمنٍ متفق عليه (علماً بان الفيلسوف لم يصرّح بشكلٍ واضح بهذه المعية).

٢٠ - وأخيراً وليس آخراً؛ فجميلٌ من ابن سينا محاولته هذه في تبرير موقفه - الذي أشرنا اليه سابقاً - من الحديث عن المتقابلات، في موضوع يتعين فيه عدم الخروج على دلالة المقولات كما اراد. فكان استطراده حقاً أوسع من أنْ يلم به اختصار أو ايجاز.



مقترمذ في منطق القضايا

حاص بنظرية التعريف أولاً، وبمنطق القضايا ثانياً - الذي هو ضرب خاص بنظرية التعريف أولاً، وبمنطق القضايا ثانياً - الذي هو ضرب من ضروب الاستدلال الاستنباطي، باعتبار انه قول مؤلف من أقوال اذا وضعت لزم عنها بنداتها، لا بالعرض، قول آخر غيرها؛ اضطراراً (١٧١)، ولا يستقيم القياس ولا يلتثم إلا اذا تقدمته مفاهيم عديدة منها (العبارة) لأنها قضية من الناحية الشكلية لها حكمها، ولها حدودها وأنواعها، وكمها وكيفها. ولأن موضوع (العبارة) أيضاً يتقدم على القياس من الناحية التعليمية والتنسيقية، لذا كانت المقدمة لمنطق القياس من الناحية المتعليمية والتنسيقية، لذا كانت المقدمة لمنطق القضايا مسايرة لطبيعة المنهج كذلك. وتعتمد أصلاً على (العبارة) التي هي «كلامٌ في القول الجازم الحملي البسيط من جهة تأليفه لا من جهة مادته، وفي أصناف الأقاويل الحملية الجازمة البسيطة المتقابلة من جهة تأليفها » فحسب (٢٢).

فمبحث (العبارة) - منذ صاحب المنطق ارسطوطاليس - يتعامل مع الاسم والكلمة (= الفعل) والألفاظ الدالة عليها مقرونة باللغة، دون أنْ يس جانباً من المقولات وأصنافها. لذا كان لهذا المبحث تأثيره واسهاماته في تكوين النحو العربي، سواء اعترف بعض النحويين العرب بذلك، أو أنكر هذا التأثير، يبقى «كتاب العبارة» يلعب دوره

⁽٧١) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص٤٧.

⁽٧٢) قارن: الفاراي - شرح كتاب ارسطوطاليس في العبارة، تحقيق كوتش وستانلي اليسوعيين، بيروت ١١٧١، ص ٢١،١٧٠.

المنطقى في بناء لغة النحو وتأصيلها قديماً وحديثاً.

77 - وموضوع البحث في (العبارة) يتطرق، وبشكل أولي، الى معرفة التناسب بين الأشياء وتصوراتها، وألفاظها المركبة والمفردة، وتعريف المصدر وتعلّق الكلمة والأسم المشتق به، وحال الكلمة المحصلة وغير المحصلة، وتمييز الخبر عمّا سواه، ثم تعريف القول الجازم البسيط، ودلالة الايجاب والسلب، وتعريف أصناف القضايا، وتعريف التقابل والتناقض والتداخل. ومن ثمّة الكلام على القضية ودلالتها ولواحقها وأحوالها وأنواعها وتقابلها.

وفي حال المقايسة شكلاً ومضموناً؛ بين كتاب العبارة لابن سينا، وكتاب العبارة لارسطوطاليس - نجد الأول أغزر مادة وليس شرحاً للثاني ولا تعليقاً عليه، وهو أوسع مؤلف لابن سينا في منطق القضايا (٧٣).

ولستُ الآن بصدد تقديم دراسة مفصلة عن منطق العبارة وموضوعاته الختلفة - بل أعمل جاهداً في اقتناص السمات المهمة التي تلفت نظري في موسوعة ابن سينا المنطقية، سواء في كتاب الشفاء أو الاشارات والتنبيهات أو النجاة أو رسائله الأخرى.

ففي حديث الفيلسوف عن التناسب بين التصورات والألفاظ، نجده يتدرج بشكل تعليمي فيبدأ الكلام على المعرفة الانسانية وانها قوة حسية ترتسم فيها صور الأمور الخارجية متأدية عنها الى النفس، ثم حاجة هذه الطبيعة الانسانية الى المحاورة وتبادل الخبرات، ومحاولتها اختراع شيء يتوصل به الى ذلك، «ولم يكن أخف من ان يكون فعلاً، ولم يكن أخف من ان يكون فعلاً، ولم يكن أخف من ان يكون ولا يستقر ولا

⁽٧٣) قارن: ابن سينا - كتاب العبارة، القاهرة ١١٧٠، مقدمة الدكتور ابراهيم مدكور، ص(ط).

يزدحم (٧٠) ». - وأدّى هذا، في نهاية الشوط، الى ضرب آخر من الحاجة، غير النّطق، فأخترعت اشكال الكتابة. فإ كان منها (خارجاً) بالصوت بدلالة النفس ومعرفتها سُعي آثاراً، وما بقي في النفس سُعي معانياً، والكتابة عموماً تدل على اللفظ من حيث أنّ تركيب اللفظ يحاذيها، سواء أكان اللفظ متأتّياً عن إلهام إلهي، أو عن طبع وتطبع «كما سُعيت القطا؛ قطا، بصوتها» - أو عن اختيار أصطلح من قبل مجموعة معينة من الناس، فهو (اعني اللفظ) يدل على نحو من التواطؤ بين الجنمعات البشرية.. ودلالة اللفظ هي إرتسام في الخيال الانساني بين الجنمعات البشرية.. ودلالة اللفظ هي إرتسام في الخيال الانساني المسموع إسم ظهر له في النفس معنى، بحيث تدرك تلك النفس أنّ هذا المسموع أسم ظهر له في النفس معنى، بحيث تدرك تلك النفس أنّ هذا المسموع أسم ظهر له في النفس معنى، بحيث تدرك تلك النفس أنّ هذا المسموع أسم ظهر له في النفس معنى، بحيث تدرك تلك النفس أنّ هذا المسموع أسم ظهر له في النفس متتابعاً اقتنصت معناه (٧٥).

وليس للكتابة دلالة آثار بدون ألفاظ تكون هي وساطتها في التعبير. فمثلاً لو فرضنا هذه الدلالة ونفينا الألفاظ، لأصبح لكل فعل كتابة معينة، بحيث عادت «للحركة كتابة، وللسكون اخرى وللساء اخرى وللأرض اخرى، وكذلك لكل شيء (٢١) »، ولكن هذا ليس بالأمر السهل، لذا وجد الإنسان أنَّ خير طريق له هو ان يقصد الى (الحروف) الأولى القليلة العدد، واضعاً لها أشكالها بحيث لا يكون من المتعذر حفظها وتذكّرها، «فإذا حُفظتْ حُوذي بتأليفها رقهاً، تأليف الحروف لفظاً، فصارت الكتابة بهذا السبب دليلاً على الألفاظ أولاً؛ وذلك أيضاً دلالة على سبيل التراضي والتواطؤ، فلذلك أختلف (٢٠٠) ».

والألفاظ بحد ذاتها تتفرع الى قسمين؛ ألفاظ مفردة ليست بصدق

⁽٧٤) انظر: ابن سينا - كتاب المبارة، ص١ ~ ٢

⁽٧٥) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٤٠

⁽٧٦) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٤٠.

⁽٧٧) انظر: ابن سينا - المصدر السابق ص٥

ولا كذب، وألفاظ مركبة، وما يجتمل الصدق او الكذب هو (الحكم) الذي يُثبت أمراً أو ينفيه، ولا يدخل فيه الاستفهام ولا الطلب ولا التمنى.

ولهذه الألفاظ مؤشراتها المتعينة كدلالة (الاسم) ورسمه، و (الكلمة) ومفهومها - حيث يعتبر الفيلسوف أنَّ الاسم ليس إسمَّ بذاته، بل يكون كذلك عند الدلالة عليه بصفة خاصة، أما هو - كلفظة مجردة - « فأنه ولا جزء منه يدل (٢٨) ».

ونلمس في حديث ابن سينا المفصّل هذا نحواً من الجمع بين مفاهيم المنطق واللغة بصدق واخلاص.

أما (الكلمة) فدلالتها زمانية، لأنها ترتبط بحركة معينة لها. لذا فالمقصود اذن بدلالة (الكلمة) هي الفعل.. يقول الحكيم: «الكلمة هي ما يسميها أصحاب النظر في لغة العرب (فعلاً) – وقد كانت الكلمة في الوضع الأول عند اليونانيين انما تدل من الزمان على الزمان الحاضر، ثم اذا أريد أن يدل بهذا على الزمان الماضي او المستقبل قُرن بها زيادة مع حفظ الأصل (٢٠١). وأما العرب فلم تجر لهم العادة بافراد كلمة للحاضر، فأن شكل الكلمة التي للمستقبل هو بعينه شكل الكلمة التي للحاضر؛ فيقال «إنَّ زيداً يشي، أي في الحال، ويشي، أي في الاستقبال. فإذا حاولوا زيادة البيان قالوا «إنَّ زيداً هو ذا يشي، فاقتضى الحال حلام الحاضر، أو قالوا: سيمشي، أو سوف يشي، فاقتضى الاستقبال. ويكون دلك بالحاق يلحق به (٨٠٠)».

ولا بُدّ لنا من الإشارة هنا إلى أنَّ هذا الذي قرّره ابن سينا من

⁽۷۸) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٢.

⁽۷۹) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٨٠.

⁽٨٠) انظر: ابن سينا - الصدر السابق، ص١٨٠.

غلبة طبيعة الحاضر على التقسيمين الآخرين للزمان، لعب دوره الكبير في الفلسفة اليونانية وحضارتها، وفي تحديد مفاهيم الزمان ومقاييسه بشكل يختلف أساساً مع مفهوم الزمن الذي ظهر مع الأديان التي جاءت بعد الفلسفة الاغريقية كالمسيحية والاسلام، وسيكون للفكر العربي زمانه الخاص به في الدلالة الفلسفية.

٢٣ - وأعود الآن مع الفيلسوف؛ حيث يرى أنَّ لغة العرب لا تفترض في كل ما يُسمى فعلاً أنْ يكون كلمة، ويسوق حديثه بشكلٍ من التفصيل، فيه طرافة ودقة، رأيتُ أنْ أسوقه أنا بدوري للقارىء نصاً لا فحوى.

فاسمعه يقول:

فمثلا «أمشي ويشي؛ فعل وليس كلمة مطلقة، وذلك لأنَّ الممزة دلّت على موضوع خاص، وكذلك الياء - فصار قولك: أمشي أو مشيت صدقاً أو كذباً، وكذلك: يشي ومشيت. وكأن ذلك في حكم قولك: أنا أمشي، وأنت تمشي، وأنا مشيت ومفهومها مفهوم واحد. وهذا بالحقيقة موضع نظر، فإنَّ هذه اللفظة لا تخلو إما أنْ تكون مفردة أو مركبة، فإنْ كانت مفردة فلا ينبغي ان تكون صادقة أو كاذبة؛ فقد جزمنا القول على أنَّ الألفاظ المفردة لا صدق فيها ولا كذب، وإنْ كانت مركبة فيجب ان يكون لها أجزاء دوالّ. فهب أنَّ كذب، وإنْ كانت مركبة معنى ، والتاء من: تمشي، دلّت على معنى ، فالباقي جزء وليس يدل على معنى بوجه من الوجوه؛ فإنَّ اللفظة المركبة من ميم ساكنة مبتدأ بها، ثم شين، ثمّ ياء؛ إما أنْ لا يكون لفظاً بنفسه ألبتة، إنْ كان حقاً ما يقال من أنَّ الساكن لا يُبتدأ به، أو يكون لفظاً لا يدل على معنى من المعاني إنْ أمكن أن يُبتدأ به، أو يكون لفظاً لا يدل على معنى من المعاني إنْ أمكن أن يُبتدأ به، كما قد يجوز الابتداء بالساكن في لغات كثيرة. ولا يبعد أنْ يظن أنّه إنْ

كان (أمشي) مركباً أو في حكم المركب، فسيكون: يمشي أيضاً، الذي لا صدق فيه ولا كذب، مركباً، فإن الباء تدل على غائب، وليس التعيين بشرط في ان يكون الدّال دالاً؛ فإنك إذا قلت: انسان، دللت وإنْ لم تعين، ولا فرق بين قولك: يمشي، و[بين] قولك: شيء ما يمشي، فستكون الكلمات المستقبلة كلها مركبات، ولا تكون ألفاظاً بسيطة. وكذلك لقائل أن يقول: إنَّ الاساء المشتقة أيضاً مركبة أو في حكم المركبة، فانها محصلة من مادة هي حروف المشي، ومن صورة تُرنت بها فصارت دالة به على موضوع غير معين. فلها جزءآن: جزء يدل على معنى وهو اللادة، وجزء يدل على آخر وهو الصورة (١٨)».

ذلك هو رأي ابن سينا الفيلسوف، وقد لا يرضاه النحويون، ولكنه يبقى في دلالته المنطقية يحمل عنصر الجدّة والإبتكار بالنسبة لدلالة الفعل العربي من وجهة نظر (حكم عالم)!.

٢٤ - وعند العود الى أصناف القضايا؛ نجد الشيخ الرئيس يقسمها
 الى ضربين - كما فعل المعلم الأول من قبل - هما:.

أ - القضايا الحملية.

ب - القضايا الشرطية.

وكلاهما يدخلان تحت مضمون التركيب الخبري، فما كان من الخبر حَمْلاً؛ فهو الذي يحكم فيه عندئذ بأنّه معنى محمولٌ على معنى، أو ليس بمحمول عليه، كالعبارة القائلة: «إنَّ الانسان حيوان» – فالإنسان هنا هو الحمول.

أما ما كان من الخبر شرطاً، فهو الذي يؤلف من خبرين قد أُخرج كل واحد منها عن خبريته، ثم قُرن بينها، على سبيل أنَّ أحدها يلزم

⁽٨١) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٨ - ١١٠.

الآخر ويتبعه؛ فيكون هو الخبر الشرطي المتصل. أما اذا اختلفا وتباينا، فهو الخبر الشرطي المنفصل.. ومثال المتصل: «اذا وقع خط على خطين متوازيين، كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة» - فلولا لفظتا (اذا) و(كانت) لأصبح كل واحد من القولين خبراً بنفسه. ومثال المنفصل: «إما أنْ تكون هذه الزاوية حادة أو منفرجة أو قائمة » - فاذا حذفنا (إما) و(أو) كانت هذه اكثر من قضية مفردة (٨٢).

ثم يقرر لنا الحكيم رأيه عن الايجاب والسلب، أو النفي والاثبات، عللاً إياها بشكل يكاد يلتقي مع الدراسات المنطقية والنفسية الحديثة (Ar)، حيث يرى أنَّ الاثبات هو إيجاب النسبة، أو ايقاع شيء على شيء.. واما النفي فهو انتزاع النسبة، أو انتزاع شيء من شيء. ويرى الفيلسوف ان للإثبات قَبْلية على النفي، لانَّ الأول إيجاب ووجود، بينا الثاني نفى وسلب.

أما ما يخص تقابل القضايا - سلباً أو ايجاباً - فان القضيتين المتقابلتين يكون موضوعها وعمولها واحداً بالنسبة للأمور التالية: في المعنى والاضافة والقوة والفعل، والجزء والكل، والمكان والزمان، والشرط (۱۸۰۱)، وما تناقض من هاتين المتقابلتين من القضايا، فها يتقابلان بالإيجاب والسلب تقابلاً يجب عنه لذاته أنْ تكون إحداها صادقة والأخرى كاذبة.. ويفصل ابن سينا الكلام على القضايا مؤكداً ان القضيتين المتضادتين لا تصدقان معاً، وقد تكذبان معاً. والمتضادان في

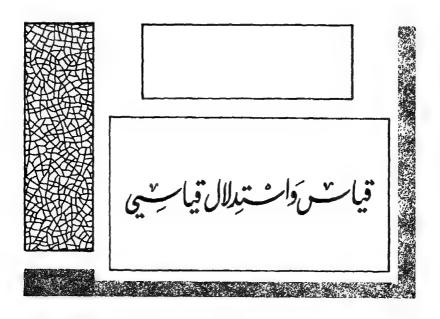
⁽٨٢) انظر: ابن سينا - الاشارات والتنبيهات (قسم المنطق)، ص٦٤.

⁽٨٣) انظر: ابن سينا - كتاب العبارة (مقدمة الدكتور مدكور) ص(ك).

⁽٨٤) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص٣٦ - وذهب شهاب الدين السهروردي الى ردّ أنواع القضايا كلها الى قضية واحدة، وكان لموقفه هذا أثره الواضح في مباحث الاستدلال المباشر.

قارن: د.علي سامي النشار – المنطق الصوري، القاهرة ١٩٥٥، ص٢٨٦ – ٢٩٠.

الألفاظ أو القضايا لا يجتمعان، وقد يرتفعان، كما بسطنا من قبل. ٢٥ - ذاك هو حديث الفيلسوف عن منطق العبارة، اخترنا منه بعض إشاراته وتنبيهاته محللين إياها، وتركنا عرضه الواسع لدراسات اخرى في المستقبل.



قيائ وائترلال قياسي

٢٦ - وفي إشارة سابقة لنا بخصوص منطق القضايا، أو ما يُعرف بالقياس؛ الذي هو ضربٌ من ضروب الاستدلال الاستنباطي - كها بسطنا - من حيث انه قولٌ مؤلف من أقوال، اذا وضعت تلك الأقوال لزم عنها بذاتها، لا بالعرض، قولٌ آخر غيرها، اضطراراً.

ومبحث القياس من المباحث الرئيسة بالنسبة للمنطق السينوي؛ سواء ما يتعلق منه بالشكل، أو بالقياسات البرهانية (١٥٠٠). حيث يلعب دوراً فعّالاً في بناء الأشكال المنطقية وصياغاتها الحملية على اختلاف صورها المتطورة، مع ما جدّد من أصولها وفروعها الفيلسوف ابن سينا.

وعلى الرغم من أنَّ القياس يتصفُ بالصُورية البحتة، فانَّ تأثيره لا يزال قائمًا بالنسبة للمفاهيم المعاصرة، والدراسات الجامعية. خاصة فيا يدعى (منطق القضايا) – حيث نجد وشائج القُربي بينه وبين المنطق الرياضي الحديث؛ لانها يقومان معاً على أساس من نظرية العلاقات وفكرة الأصناف والأنواع (١٨١). وقد أثيرت حول القياس إشكالات عديدة، سواء عند الاسلاميين أو غيرهم، كما ظهر ذلك مثلاً في أعمال شهاب الدين السهروردي ونقده لأشكال القياس وردّها جميعها الى الضرب الأول من الشكل الأول منه (٨١). وكذلك ما ظهر في أعمال بعض

⁽٨٥) قارن: ابن سينا - كتاب القياس (موسوعة الشفاء الفلسفية) القاهرة ١٩٦٤، ص٣ حيث يقول الفيلسوف: «قصدنا الأول وبالذات في صناعة المنطق هو معرفة القياسات البرهانية، ومنفعة ذلك لنا هي التوصل بهذه الآلة الى اكتساب العلوم البرهانية ».

⁽٨٦) انظر: ابن سينا - المصدر السابق (مقدمة الدكتور ابراهم مدكور ص٢)

⁽٨٧) قارن: شهاب الدين السهروردي - كتاب حكمة الاشراق ٢٦٦ - ٢٦١

الباحثين المحدثين من شرقيين وغربيين - وأذكر منهم، لا على سبيل الحصر بل الإشارة فحسب، الاساتذة كينز في كتابه (المنطق الصوري) وطومسن في كتابه (قوانين الفكر) واوبرفج في كتابه (المنطق).. ولستُ الآن بصدد إيراد مواقفهم وآرائهم، بل نحن في سبيلِ آخر نقصد منه تقديم نظرية القياس السينوية في تحليلٍ موجز لها.

فلقد كانت هذه النظرية تُعتبر في دراسات الفيلسوف سبيلاً لاحباً لاقتناص المعرفة الصادقة اليقينية من الناحية الشكلية على أقل تقدير، باعتبار سلامة وصحة الاستقراء المنطقي الكامل الذي يبلغ الانسان بتطبيقه (في رأي القدماء) مبلغ اليقين المطلق!... وتلك مفارقة فاتت على ابن سينا والمناطقة العرب حين لم يستشعروا بعمق دلالة الاستقراء الناقص ومطابقته لقواعد العلم التجريبي، فتمسكوا بالأول صراحة، وتهربوا عن الثاني؛ رغم طبيعة مواقفهم التجريبية في العلم بما لا يدع عالاً لإنكار تعاملهم مع الاستقراء الناقص في مجالات متعددة من المعرفة العلمية، خاصة في تطبيقات مناهج علم البصريات وعلم أصول الفقه، وغيرها.

٧٧ - وعوداً إلى القياس في منظور المنطق السينوي، نجده يمثّل عملية عقلية ذاتية لا تتعلق بالعالم الخارجي؛ لا من حيث الحركة ولا من حيث التطور، بل هو محض مقدمات تعتمد طريقاً خاصاً في التركيب (سنوضحه قريباً) - ولا تستعين تلك المقدمات بالمادة أبمعناها الطبيعي، لأنَّ المادة لا تتعلق بشكلية قواعد هذه العملية العقلية الخالصة، ولأنَّ القياس - من جهة اخرى - سبيله أنْ يبدأ ما هو أعمّ وأشمل، أو بالأحرى مما هو كليٌّ وجوهري، ليصل عندئذ في نتائجه التي يستحصلها في هبوطه من الجوهر الى الجزء على بناء شكلي لما يتصور الاستدلال العقلي غير المباشر، سواء ما كان منه أقيسة شكلية يتصور الاستدلال العقلي غير المباشر، سواء ما كان منه أقيسة شكلية

أو برهانية. وبخلافه الاستقراء في مسيرته البرهانية حيث يبدأ بما هو أخص لينتهى إلى ما هو أعمّ، أي من الجزء الى الكل.

فني البناء القياسي والبرهاني لمنطق القضايا، لا بُد من وجود مقدمتين على أقل تقدير؛ مع أداة ثالثة هي (الحد الأوسط) أو ما أسعيه الصلة الوسطى – وهذا الحد الأوسط يعتبر المفتاح الرئيس للمقدمتين أو المقدمات، فلولاه لا ينهض بناء الشكل القياسي، ولا يُتوصل الى نتيجة معينة، أي لا يمكن الوصول من حكم الى آخر، فهو اذن أساس ضرورى في البرهنة.

فالنطق الاستدلالي اذن، يعتمد الحدّ الأوسط كضرورة لا مناص منها في قيامه وتحقّقه، رغم أنَّ الحدَّ الأوسط لا يكون أوسط دامًا، وذلك حسب استغراق الحدّين الأكبر والأصغر؛ فهو (صلة وسطى) كها أشرنا من قبل. ونترك، في عرضنا هذا، جانباً الأمثلة الشكلية أو الرمزية؛ ففي كتب ابن سينا المنطقية ما هو كاف لايضاح هذا الذي نقول.

⁽٨٨) قارن: د.على سامي النشار - المنطق الصوري، القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٩٩

ولكن سؤالاً، قد يُطرح، عن طبيعة (الصلة الوسطى) بالنسبة للحدين الأكبر والأصغر.. هل هي صلة (ما صدق) - أي أنها مجموع الموضوعات التي يدل عليها المعنى؟. أو هي صلة (مفهوم) - أي انها مجموع الصفات المشتركة بين الحدين؟

غن نعلم أولاً أنَّ الماصدق والمفهوم يتعاكسان، أي كلّم كان المفهوم أشدٌ دلالة؛ كان الماصدق انقص دلالة؛ والعكس بالعكس!. وللباحث حرية الخيار في أنْ ينتصر للماصدق تارة، أو للمفهوم تارة اخرى، وحسب طبيعة النظر الذي يسلكه. أما الفيلسوف ابن سينا فيرى أنَّ الحدّ الأوسط أمر مشترك بين المقدمتين؛ سواء من ناحية المفهوم أو الماصدق، وانه معنى بين حكمين يربط أحدهم بالآخر، وانَّ أساس الحمل هو الكيف (٨١).

أما مقدمات القياس فتختلف في ترتيبها الشكلي عمّا هي عليه عند (صاحب المنطق) – ففي القياس الحملي مثلاً، عند ابن سينا والمناطقة العرب يكون البدء بالمقدمة الصغرى أولاً، ومن ثمّة الكبرى، ثم النتيجة. وهو تنظيم، كما أشرنا، يباين موقف المعلم الأول حيث يكون البدء لديه بالمقدمة الكبرى.. ويرجع موقف ابن سينا والمناطقة العرب الى أنّ ارسطوطاليس اتبع الترتيب الأبجدي، فرمز الى المحمول المنطقي بالحرف(أ) والى الموضوع المنطقي بالحرف(ج) – وكان من الضروري لاظهار الموقع المتوسط للحدّ الأوسط في الشكل الأول (وهو عمدة كل الأشكال) أنْ تأتي المقدمة الصغرى بعد الكبرى. فالضرب الأول عند الرسطوطاليس يكون على الشكل التالي:

إذا كانت (أ) ترجع الى (ب)، وكانت (ب) ترجع الى (ج)، فمن الضروري ان ترجع (أ) الى (ج).

⁽٨٩) انظر ابن سيا - المصدر السابق، (المقدمة ص٦ - ٧)

بينا نجد أنَّ المناطقة العرب تمسكوا بطبيعة لغتهم التي تبتدىء فيها القضية الاسمية بالموضوع، فعكسوا بذلك ترتيب المقدمات، محتفظين في الوقت ذاته على تسمية الحروف التي اختارها المعلم الأول، فظهر الضرب الأول من الشكل الأول، على النحو التالي:

اذا كان كل (ج) (ب)، وكل (ب) (أ)، فبيّنٌ أنَّ كل (ج) هي (أ)، أنَّ كل (ج) هي (أ) (أ).

ولكن الاستاذ كينز يرى «انه ليست لهذه أيّة أهمية إلا في بعض المواضع الخطابية. لأنَّ القياس من ناحية فلسفية يقوم على الانتقال من الحكم الكلي العام الى الجزئي الخاص، ولن يتحقّق هذا في صورة منطقية إلاّ اذا وضعنا المقدمة الكبرى أولاً، وهي التي تعطي حكماً كلَّياً عاماً، ثم نُلحق بهذه المقدمة الكلية، المقدمة الصغرى لاستخراج حكم جزئي (١٠) ».

۲۸ - ونعود الى أنواع القياس، فنجده ينقسم عند الفيلسوف الى نوعين (۱۲۰):

- أ قياس اقتراني حملي؛ وهو الذي لا يتعرض للتصريح بأحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة، بل اغا يكون فيه بالقوة، ومثاله: كل (ج) (ب) وكل (ب) (أ)، يلزم منه ان كل (ج) (أ).
- ب قياس استثنائي؛ وهو الذي يتعرض فيه للتصريح بأحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة، كقولنا: إن كانت هذه الحمى، حُمى يوم، فهي لا تغيّر النبض تغييراً شديداً، لكنها غيّرت

⁽٩٠) انظر: د.عادل فاخوري - المصدر السابق، ص١٨٤٠

Keynes, Formal Logic P. 287. (41)

⁽٩٢) انظر: ابن سينا - الاشارات والتنبيهات (قسم المنطق) ص ٢١١ - ٢١٣

النبض تغييراً شديداً، فينتج انها ليست حمى يوم!. ويُسمى هذا القياس عند الجمهور بالقياس الشرطي، ولكن ابن سينا لم يسمه شرطياً، إذْ يرى أنَّ من الشرطي ما يكون على سبيل الاقتران أيضاً (١٦٠).

والقياس الاقتراني منه ما هو حملي بسيط، أو شرطي بسيط، أو مركب من الطرفين.. والشرطيات منها متصلات أيضاً، ومنها منفصلات، أو مركبة من الطرفين معاً - فهناك إذن أقيسة مركبة تكون مقدماتها من نوع واحد؛ وهي الأقيسة الحملية، والشرطية المتصلة والمنفصلة.. ومن ثمَّة أقيسة مركبة تكون مقدماتها مختلفة النوع، كالأقيسة الشرطية المتصلة أو المنفصلة أو التي تُضاف الى القياس الحملي المشروط (١٤).

وقسم من هذه الأقيسة (المتصلة والمنفصلة) يُنعت بقياس «الاحراج» - الذي يوضع الخصم فيه بين طرفين متقابلين لا مناص له من اختيار أحدها. وللاحراج درجات عديدة في المنطق الصوري المعاصر.

إنَّ للتمييز الذي أشار إليه ابن سينا بين القياس الحملي البسيط والمركب، أهمية لا يمكن نكران جدّتها، لأن المعلم الأول لم يسبق له الاشارة الى هذين النوعين بشكل صريح.

والقياس الحملي الاقتراني يتألف من مقدمتين، أو قضيتين تشتركان في حدّ، وتفترقان في حدّين، فتكون الحدود ثلاثة، ومن شأن المشترك فيه أنَّ يربط بين الحدّين الآخرين ويزول عن النتيجة. والحدود الثلاثة

⁽٩٣) انظر: ابن سينا - كتاب القياس، ص١٠٦٠.

⁽٩٤) انظر: ابن سينا - الاثارات والتنبيهات، ص٢١٣.

هي الجسم، والمؤلف، والحدث؛ فالمؤلف متكرر في المقدمتين، والجسم والمحدث لم يتكررا فيها، والمتكرّر يسمى بالحدّ الأوسط، والباقيان يسميان بالطرفين. والطرف الذي نريد أنْ نجعله محول النتيجة يسمى بالحدّ الأكبر، والذي نجعله موضوع النتيجة يسمى بالحدّ الأصغر. والمقدمة التي فيها الحدّ الأصغر تسمى بالصغرى، والتي فيها الحدّ الأكبر تسمى بالكبرى. ولهذا القياس أربعة أشكال، لم يقبل إبن سينا من هذه الأربعة إلا ثلاثة: القسم الأول من الشكل الأول باعتباره أوضحها واكملها، ولأنه ينتج الكلي والجزئي، والسالب والموجب. ثم القسمين الأخيرين من الشكل الثاني والثالث، ورفض الفيلسوف القسم الثاني (أي الشكل الرابع) باعتباره اكثرها تعقيداً وأبعدها عن الطبع، ولا يخلو الشكل الرابع) باعتباره اكثرها تعقيداً وأبعدها عن الطبع، ولا يخلو كا يقول الحكيم - من كلفة مضاعفة شاقة (10).

وقد أثار رفض ابن سينا هذا نقاشات واسعة خاصة ما يتعلق منها بصاحب المنطق ارسطوطاليس، وعمّا اذا كانت حقيقة هذه الاضافة من أعمال جالينوس،أم هي من أعمال المعلم الأول إيماء لا صراحة؟.. يلخص لنا الاستاذ المرحوم يوسف كرم (١٦٠) الموقف بايجاز دقيق وسليم، حيث يقول: «يعتمد ارسطو (في القياس) على الماصدق؛ لأنَّ هذه الوجهة أسهل واكثر ايضاحاً لماهية القياس. ولكنه حين ينظر الى (الحكم) يعتبر المفهوم، لأن الحكم عنده وصف شيء بشيء، قبل أنْ يكون ادراج شيء تحت شيء. واعتبار الماصدق في المقدمتين يؤدي الى انَّ اشكال القياس ثلاثة فقط: ذلك بأنَّ الأوسط؛ إما أنْ يكون اكبر من طرف، وأصغر منها. أما أنْ يكون أصغر منها. أما الشكل الرابع فلا يلزم إلاّ من نظر آخر هو اعتبار موضع الأوسط،

⁽٩٥) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢١٦ - ٢١٠٠.

⁽٩٦) انظر: يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة ١٩٤٦، ص١٢٤

على ما فعل جالينوس من بعد، فخرج له تصنيف جديد هو المذكور في الكتب الحديثة المتداولة. على انَّ ارسطو يذكر موضع الأوسط في كل شكل، إلاَّ أنَّ هذه الوجهة ثانوية عنده. ثم هو يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة، فجعلها تلميذه ثاوفراسطس أضرباً تابعة للشكل الأول (١٧٠). ».

وللقياس الحملي الاقتراني شروط عامة؛ تمسك بها المنطقيون قديماً وحديثاً، وأخذ بها ابن سينا (١٨٠). ولا تخلو هذه الشروط، في نظر المنطق الصوري المعاصر، من هنات وجهها إليها أنصاره ومؤيدوه.. وهذه الشروط هي التالية (١١٠):

- الحمل الاقتراني إلا بحدود ثلاثة: هي الكبرى والصغرى والحد الأوسط؛ لأنَّ الحدود إنْ لم تكن ثلاثة، فهي إما أكثر أو أقل ففي الأكثر تكون أقيسة مركبة أو ليست بأقيسة اطلاقاً، وفي حال الأقل تكون استدلالاً مباشراً لا قياساً. وهذا لا يكون الحد الأوسط معبراً عن ماهية ثابتة.
- ٢ الحد الأوسط ينبغي أن يكون مستغرقاً في احدى المقدمات على
 الأقل، وبخالفه سيؤدي الى كذب الاستدلال القياسى نفسه.
- ٣ لا يكن لحدِّ ما أنْ يستغرق في النتيجة؛ ما لم يكن مستغرقاً في

⁽٩٧) تُستحسن الاثارة هنا الى انه عن سبيل هذه الأشكال المنطقية نشأت ضروب القياس المنتجة وغير المنتجة، وأهمها ما كان مستجاً. وقد استعان الغربيون بالغاظ خاصة لها؛ فمثلاً Barbara دلالة على الضرب الأول من الشكل الأول، ولفظ Celerent دلالة على الضرب الثاني من الشكل الأول. ولفظ Darii دلالة على الضرب الرابع. وحرف (A) يدل على الكلّية الموجبة، وحرف (C) على الجزئية السالبة؛ فيكون لفظ Ferio مثلاً يدل على الرابع من الشكل الأول يتألف من كلّية سالبة وجزئية موجبة، وجرئية سالبة.

⁽٩٨) انظر: ابن سينا - كتاب القياس، ص٢٦ - ٤٢٩.

⁽٩٩) انظر: د.على سامي النشار - المصدر السابق ٣١١ - ٣١٦.

- احدى المقدمتين سابقاً.
- ٤ لا سبيل الى انتاج من مقدمتين سالبتين، لانه لا علاقة بين الموضوع والمحمول فيها.
- ٥ إنَّ النتيجة تتبع أخس (أضعف) المقدمتين، كماً وكيفاً، بعنى
 انه لا سبيل الى انتاج قياس من صغرى سالبة وكبرى جزئية
 (إلا في الأقيسة ذوات الجهة).
- ٦ لا سبيل الى انتاج قياس من جزئيتين، لأن الجزئيتين إما أن تكونا سالبتين أو موجبتين، أو واحدة سالبة واخرى موجبة فلا نصل اذن الى نتيجة معينة.
- ٧ لا سبيل الى انتاج قياس صحيح من مقدمة كبرى جزئية وصغرى سالبة، لأنَّ الحد الأكبر لا يمكن ان يستغرق فيها، فيكون عندئذ تناقضاً.

أما اذا عدنا الى الأقيسة المركبة؛ فمنها (القياس الشرطي الاستثنائي) – فهو ما ألف من مقدمتين احداها شرطية والأخرى حلية، فيها رفع أو وضع لأحد جزأيها (١٠٠٠). أو بعبارة اخرى ما كان عين النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل.. والشرطي من هذا القياس إما متصل أو منفصل أو مركب من الطرفين.

والمتصل منه يتألف من أشكال ثلاثة تشترك في تال ومقدم، وتفترق في تال ومقدم أيضاً. كذلك تشترك في موضوع ومحول، وتفترق فيها، تقاماً كما عليه حال القياس الحملي. وقد تقع المشاركة بين القضية الحملية والقضية الشرطية كما لو قلنا: «الاثنان عدد، وكل عدد إما زوج وإما فرد (١٠٠١) ».. وقد تقع المشاركة أيضاً بين قضية منفصلة مع قضايا حملية

⁽١٠٠) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص٥٠٠

⁽١٠١) انظر: ابن سينا - الاشارات والتنبيهات، ص٢٦٣

عجتمعة، كقولنا: (أ) إما ان يكون (ب)، وإما ان يكون (ج) وإما ان يكون (د)، وكل (ب) و (ج) و (د) هو (هـ).

إذن: فكل (أ) فهو (هـ)(١٠٢).

وقد تقترن القضية الشرطية المتصلة مع القضية الحملية؛ بحيث تكون القضية الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة، فتكون عندئذ النتيجة متصلة، ويكون مقدّمها ذلك المقدم بعينه، ويكون تاليها نتيجة التأليف من التالى الذي كان مقترناً بالقضية الحملية؛ ومثال ذلك:

إِنْ كَانَ (أَ) (ب)، فكل (ج) (د) وكل (د) (هـ) يلزم منه عند ذاك ان يكون:

إذا كان (أ) (ب) فكل (ج) (هـ).

واحياناً يقع هذا التأليف بين قضيتين متصلتين تشارك احداها تالي الأخرى، شرط أنْ يكون ذلك التالي متصلاً أيضاً، وعند ذاك يكون قياسه هذا القياس.

ومن هذه الأقيسة أيضاً (قياس المساواة) ومثاله: (ج) مساوٍ لـ (ب) و (ب) مساوٍ لـ (أ).

ومنه (قياس الخُلف)؛ وهو مركب من قياسين أحدها اقتراني والآخر استثنائي، يُبيّن فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه، وقياس الخلف مشابه لعكس القياس لأنه يؤخذ فيه نقيض مطلوب ما وتُقرن به مقدمة فينتج إبطالٌ مسلم، ومثاله: إنْ لَمْ يكن قولنا: ليس كل (ج) (ب) صادق، وكل (ب) (د)، على أنّها مقدمة بيّنة لا ريب فيها، أو بينت بقياس، فينتج منه: إنْ لم يكن قولنا: ليس كل (ج) (ب) صادقاً، فكن (ج) (د)، نم نأخذ هذه النتيجة

⁽١٠٢) انظر: ان سينا - المصدر السابق، ص٢٦٣٠

ونستثني نقيض الحال وهو تاليها. فنقول: لكن ليس كل (ج) (د) فينتج نقيض المقدّم وهو انه: ليس قولنا: ليس كل (ج) (ب) صادقاً، بل هو صادق (بنامً على قاعدة أنَّ نفي النفي اثبات) (١٠٣).

٢٩ – وآخر ما يمكن الإشارة إليه في مباحث الاستدلال
 السينوي – الذي يتضمن القياس والاستنتاج والاستقراء والتمثيل –
 هو الحديث عن الاستقراء أولاً، ومن ثمّة التمثيل.

« فالاستقراء » هو الحكم على كلّي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلّي؛ إما كلها وهو الاستقراء التام أو الكامل، وإما اكثرها وهو الاستقراء الناقص، أو ما يسميه ابن سينا (الاستقراء المشهور) مثل حكمنا « بأنَّ كل حيوان يجرّك فكّه الأسفل عند المضغ » - هو استقراء للناس والدواب والطير.

والاستقراء، في رأي الفيلسوف، غير موجب للعلم الصحيح، فانه ربما كان ما لم يُستقرأ خلاف ما أستقرىء (١٠٤٠). وموقف الحكيم هذا اشارة واضحة نحو الاستقراء الناقص من حيث انه لا يفيد يقيناً تاماً بل ظنياً فحسب، و « ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه (١٠٠٠) » - ويسمى هذا الاستقراء بالاستقراء الموسع، أو ما يدعى عند المحدثين بالاستقراء العلمي الذي ينتقل من الظواهر الى القانون. وقد وضع فرنسيس بيكون وجون ستيوارت مل قواعد لهذا الاستقراء لا تزال رهينة الدراسات المنطقية المعاصرة، سواء في النقض أو الإبرام.

⁽١٠٣) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٦٨ - ٢٦٩.

⁽١٠٤) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٠٦ ، ٢٠٦٠

⁽١٠٥) انظر: ابن سينا - المدر السابق، ص٦٤٠

وأيًا ما كان، فيجب التفرقة بين الاستقراء الناقص (المشهور) وما يسمى بالمنهج الاستقرائي - فأنَّ هذا المنهج أولى به أنْ يُدعى بر(البحث عن العلّة)؛ من حيث انه يحاول حصر علّة ظاهرة ما في ظاهرة اخرى معينة، فإذا أفلحت المحاولة عُرفت العلّة من هذا الطريق معرفة عققة.

ومن هنا فان ابن سينا لا يعتبر الاستقراء وسيلة سليمة للبرهنة على المقدمات الأولية للقياس، التي لا وسط بين مجمولها وموضوعها. بل يقرر أن كل مقدمة أولية من هذا القبيل لا يمكن ان تثبت إلا على أساس وضوحها الذاتي، لا على أساس القياس ولا الاستقراء (١٠٠١)، رغم انه يؤكد، في الوقت ذاته، بأن الاستقراء هو دليل على ثبوت الحد الأكبر للحد الأوسط بوساطة الاصغر، خلاف ما كان عليه القياس؛ وهو ثبوت الحد الأكبر للحد الاصغر بوساطة الحد الأوسط.

فالاستقراء إذن، فيا يقرّره الحكيم، ليس للالزام الحقيقي، بل للالزام المشهور، أو بما يُظن انه كذلك على الأغلب (١٠٠٠). لذا كان الاستقراء أقدم وأبين في الحسّ، بينا القياس اقدم وأبين بالطبع عند العقل، ويعتبر الاستقراء استقراء عند ثبوت أمرٍ ما معيّن النوع؛ يكون تارة مطلوباً لنفسه، وأخرى مطلوباً لغيره.

وفي ضوء ما تقدم، يظهر لنا أنَّ الفيلسوف أقام الاستقراء الاستدلالي على أساس من تعدّد الحالات، فما كان شاملاً لها اعتبره استقراء كاملاً، وما كان أقل عدد منها كان ناقصاً. لذا نجد أنَّ ابن سينا لم ييّز تمييزاً واضحاً بين الملاحظة والتجربة باعتبارهما مرحلتين

⁽١٠٦) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان (موسوعة الشفاء العلسمية) تحقيق د.عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٥٤، ص ٤٤ - ٤٥.

⁽١٠٧) انظر: ابن سينا - كتاب التياس، ص٥٥٨.

رئيستين لما ندعوه بالاستقراء العلمي الدقيق. رغم انه يؤمن بالاستقزاء الناقص كمرحلة أولية للعلم؛ ولكن ليس داعًا، من حيث ان المستقرىء في قدرته التوصل الى حال التعميم عن طريق الاستقراء الناقص، خاصة اذا استعان بالمبدأ العقلي القبلي الذي ينفي تكرار الصدفة على مجموعة الأمثلة التي يشملها الاستقراء الناقص، وفي حال كهذه يتألف عندئذ قياس منطقي كامل!.. ومن هنا ذهب الفيلسوف الى ان استقراء مواليد الزنوج السود الذي يدل على أنَّ ابن الزنجي اسود، يعتبر تجربة، علم انه لا يتضمن أي تأثير وتأثر أو عمل ايجابي من الإنسان المستقرىء (١٠٨).

أما قياس التمثيل؛ فهو الحكم على شيء معيّن لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معيّن، أو أشياء أخرى معينة، على أنْ يكون ذلك الحكم على المعنى المتشابه فيه (١٠١١)، وعندئذ يسمى المحكوم عليه (فرعاً) والشبيه يسمى (أصلاً)، والعلّة المشتركة بينها تسمى (جامعة) - ومثاله:

إنَّ العالم حادث؛ لأنه جسم مؤلف، فشابه البناء، والبناء محدث، فالعالم حادث!..

* * *

٣٠ - لقد أوجزنا الحديث في القياس السينوي، بما هو فرض

⁽١٠٨) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان (نشرة د.بدوي) ص٤٧٠.

⁽١٠٩) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص٥٨.

⁽١١٠) قارن: د.جميل صليبا - المجم الفلسفي، ٣٤٤/١.

كفاية، فلنقل شيئًا عن (البرهان)("" - أو ما يُسمى حديثاً بنظرية الاستدلال القياسي؛ حيث يعتبر موضوعه - من الناحية التعليمية - تدرجاً ممّا هو بسيط الى ما هو مركب، بمعنى آخر من التصور الى التصديق، ومن القضايا الى الأقيسة، ومن الأقيسة هذه الى الأقيسة الخاصة التى منها (البرهان).

ويختلف البرهان هذا عن القياس، بَدْءاً، في أربعة أمور (١١٢):

- أ مقدمات البرهان يجب أنْ تكون صادقة، بينها في القياس عامة يكن ان تكون كاذبة.
- ب مقدمات البرهان يجب أنْ تكون أولية، أي مباشرة غير مبرهنة، إذْ لو أمكن البرهنة عليها لما كانت أولية، وليس القياس كذلك.
- جـ مقدمات البرهان يجب أنْ تكون أوضح وأسبق من النتائج المتخلصة منها.
- د مقدمات البرهان يجب أن تكون عِللاً للنتيجة؛ أي يجب أن تقرّر وقائع تكون عِللاً لما تقرّره النتيجة، ومعرفتنا بالمقدمات يجب ان تكون عِلّة لمعرفتنا بالنتيجة.

وأول متحدث عن البرهان (التحليلات الثانية) في العصر القديم هو ارسطوطاليس (صاحب المنطق) - حيث يرى أن مفهوم البرهان هو كل قضية عُلم فيها بثبوت المحمول للموضوع، وكان ذلك عن طريق

⁽١١١) حُقّق كتاب البرهان السينوي مرتين: الاولى قام بها الدكتور عبد الرحن بدوي ونُشرت عام ١٩٥٤ في القاهرة أيضاً في القاهرة . والثانية قام بها المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي عام ١٩٥٦ ونُشرت في القاهرة أيضاً ضمن أعال لجنة ابن سينا. وفي التحقيقين اختلاف ومباينات بين الباحثين الفاضلين، سواء في القراءآت أو التحكيم والتخريج، وقد اعتمدنا النشرتين معاً، واخترنا بعض القراءآت دون بعض وأشرنا الى ذلك في هوامش الكتاب.

⁽١١٢) قارن: ابن سيما - كتاب البرهان (مقدمة الدكتور بدوي، ص ٢٤ - ٢٥).

معرفة العِلّة التي من أجلها ثبت المحمول للموضوع؛ فهي قضية برهانية.. ويثير ارسطوطاليس في مفهومه هذا أمراً على جانب كبير من الخطورة؛ وهو محاولة الكشف عن العِلّة الحقيقية لثبوت المحمول للموضوع - ولكن سؤالاً يُطرح فحواه هل تمكن المعلم الأول أن يصل الى هذا الكشف حقيقة؟.. تلك مشكلة لا تزال رهينة مناقشات عند المحدثين والمعاصرين في نقدهم وتقويهم للبرهان الارسطوطالي، ولسنا الآن بصدد عرضها، وبيان وجهات النظر حولها.

وعلى أي حال، فالتنظيم الذي عليه كتاب البرهان السينوي في نشرتيه اللتين أشرنا إليها، أكثر دقة واستيعابا وتنظياً ممّا عليه (التحليلات الثانية) للمعلم الأول. رغم الحقيقة التي لا مشاحة حولها في انَّ الفيلسوف تأثّر وبشكل عميق بأفكار شيخ المشائية وآرائه المنطقية.

٣١ - والغرض من البرهان عموماً؛ هو افادة الطرق التي تقود الى التصديق والتصور اليقينيين، كها بسطنا سابقاً، توصلاً الى العلوم اليقينية النافعة والضرورية.

إنَّ كل تعليم أو تعلّم ؛ فكري أو ذهني ، فإنَّه يحصل بمعرفة سابقة ، لانه هو انسياق ما الى اكتساب مجهول بمعلوم ، كتعلّم حصول العلّة مثلاً مع المعلول ، والسبق هنا ليس زمانياً بل بالذات .. وييل ابن سينا الى اعتبار صفة الذهنية للعلم أكثر سلامة من صفة الفكرية ، لأنَّ الأمر الذهني في رأيه أعمّ من الفكري والحدسي (١١٣).

وأما المطالب في مبادىء العلم هذا؛ فهي ثلاثة - وقد تكون في حال القسمة ستة - نجملها على الوجه التالي:

أ - مطلب (ما)؛ حيث يطلب به معنى الاسم أولاً، كقولنا: ما

⁽١١٣) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان (نشرة عنيفي) ص٥٩٠.

الحلاء؟ ما العنقاء؟.. ويطلب به حقيقة الذات ثانياً، كقولنا: ما الحركة؟.. وما المكان؟..

- ب مطلب (هل)؛ وهو على قسمين، أحدها بسيط يُسأل فيه عن نسبة مجمول لموضوع، كقولنا: هل يخسف القمر؟.. والآخر مركب ويسأل فيه عن وجود الموضوع في نفسه، كقولنا: هل الانسان موجود حيواناً، أو ليس موجوداً حيواناً؟.. فيصبح عندئذ (الموجود) رابطة لا مجمولاً.
- ج مطلب (لم)؛ وهو على قسمين أيضاً أولها بحسب القول من حيث يُطلب فيه الحد الأوسط، وهو علّة لاعتقاد القول والتصديق به، أي بحث عن (ما) الشيء بوجه، والآخر بحسب الأمر في ذاته، من حيث يُطلب فيه علّة وجود الشيء على ما هو عليه مطلقاً، أو يطلب وجوده بحال من الأحوال. فمثلاً اذا عُلم انَّ القمر يخسف، تبع ذلك: لم يُخسف القمر؟

وعند اعتبار مطلب (هل) على قسمين، فيكون مجموع المطالب أربعة كما أشار الى ذلك ابن سينا نفسه في أواخر مباحث البرهان.

ثم يُضاف إليها مطالب الكيف والكم والأين والمتى والأي، وكل هذه ترجع بوجهٍ ما الى مطلب (هل) المركب.

وفي حال كهذه، يكن القول ان مطلب (هل) و(لم) يقودان الى التصديق، وأُنَّ مطلب (ما) و(أي) يؤديان الى التصور.. ومن هنا كانت الأمور التى تذكر في المبادىء على قسمين ها:

معان مركبة، ومعان مفردة، والأولى تتميّز بالتصديق، ولا تُعطى للها الحدود؛ لأنَّ التركيب الخبري للتصديق فقط. أما المفردة فتُعطى لها الحدود. علماً بانَّ القضايا المتعارفة أو ما يسمى بالأصول الموضوعة تتصف جميعها بالتركيب، لذا لا يتحقق فيها معنى الحدّ أو الماهية..

وتقال هذه المبادىء البرهانية على وجهين:

- المبدأ البرهاني بحسب العلم عامة، حيث يتكون من مقدمة غير ذات وسط على الإطلاق؛ أي انه لا علاقة لها في بيان نسبة محولها الى موضوعها سواء كانت سلباً او ايجاباً بحد اوسط.
- البدأ البرهاني بحسب علم خاص، حيث يكون ذا وسط بحد ذاته، على شرط أن يوضع في ذلك العلم وضعاً لا يؤدي به الى قيام وسط له في ذلك العلم الخاص.. ويرى الفيلسوف انَّ كلا القسمين من مبادىء البرهان؛ عثل كل واحد منها أحد طرفي النقيض بعينه، لذا لا يمكن لأحدها، في مثل هذه الحال، أن يكون من البرهان. وانَّ ما دعوناه بالقضايا أو العلوم المتعارفة ليست هي سوى مقدمة مبدأ البرهان التي لا وسط لها، ولا تكتسب إلا عن طريق العقل الخالص. وما زاد على ذلك عاد، عا أسميناه سابقاً، بالأصول الموضوعة (١١٠).

والوضع، أحياناً، قد يخالف ظاهر الحق باللسان دون العقل، خاصة عند المتخلفين وغير القادرين على تصور الأوليات كأوليات في العقل، بل تظهر بالنسبة إليهم أوضاعاً فحسب، بسبب نقص في الفطرة وراثي أو حادث، أو بسبب تشويش في الذهن، أو بلوغ الانسان من العمر عتياً.

وأيّاً ما كان، فأنّ مبادىء العلوم، في ضوء هذه النظرة، عبارة عن حدود ومقدمات يجب قبولها في أول العقل، أو بالحسّ، أو بقياس بديهي في العقل، وهي غير ممكنة التغيّر، أي انها ضرورية؛ بعنى ثبوت

⁽١١٤) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١١٠٠

الحمول لكل فرد من أفراد الموضوع في جميع الحالات والأوقات. والضرورة هنا بدلالتين: لازمة خارجية بمعنى أنها ليست في الجوهر والطبيعة، فلا تفيد كسب العلم اليقيني.

- ولازمة بذاتها ، بمعنى انها في الجوهر والطبيعة ، وهذه تفيد اليقين.

٣٣ - وما زالت صفة (الذهنية) في التعليم والتعلّم هي الغالبة في رأي ابن سينا - كما بسطنا من قبل - فلا بدّ اذن من أنْ غتلك مبادىء اولى للتصور وأخرى للتصديق، وهذه المبادىء لا تتسلسل الى غير نهاية، لانَّ في تسلسلها فقدان لطبيعة العلم - لذا ينبغي أنْ يكون لدينا مجموعة من الأمور المصدقة وبشكل مباشر دون واسطة؛ وأخرى متصورة، وبشكل مباشر وبدون واسطة ايضاً. وتلك هي المبادىء الأولى لعملية التصديق والتصور، التي ستقودنا الى المعرفة اليقينية. وفحوى اليقينية هنا هو «اذا كانت في المقدمات كان ذلك حال البرهان من جهة نفسه، واذا كانت في النتيجة كان ذلك حاله بالقياس الى غيره "».

وموقف ابن سينا هذا من اليقينية قاده الى تبني صورة انَّ التجربة غير الاستقراء، وانها - أي التجربة - لا تفيد العلم بشكل عام، بل قد تفيد علماً كليّاً بشرط؛ وهذا الشرط هو التكرار الذي يحدث على الحسّ، لذا لا تفيد علماً كليّاً قياسياً مطلقاً. ولهذا فأنَّ التجربة لا تخلو من الغلط، خاصة اذا أخذ فيها ما بالعرض مكان ما بالذات، وعندئذ توقع الظنّ بالنسبة لنا لا اليقين، إلاّ اذا «أخذ فيها الشيء الجرّب عليه بذاته».

ويثير الفيلسوف، في هذه المرحلة، قضية القَبْلية والبَعْدية بالقياس

⁽١١٥) انظر: ابن سينا - المصدر البابق، ص٧٧، ٧٠.

الى مبادىء البرهان التي أشرنا. فمن حيث انَّ مقدمات البرهان علل للنتيجة، وبما أنَّ العلل أقدم بالذات، فمبادىء البرهان اذن أقدم بالذات أيضاً، وهي أقدم كذلك في الزمان، وأقدم في المعرفة، لأنَّ النتيجة لا تُعرف إلاّ بها، وينبغي ان تكون صادقة كي ينتج عنها الصدق (٢٠٠٠).

ودلالة الأقدم عند الحكم هي الأشياء التي نصيبها أولاً - فمثلاً اذا قيس الأمر الى الطبع؛ فان الأقدم هي الأشياء التي اذا رُفعت ارتفع ما بعدها من غير انعكاس (ولا فرق بين الاعرف والاقدم في المفهوم)، لذا فإن الاعرف عند الطبيعة هي الأشياء التي تقصدها الطبيعة في الوجود. بينا اذا قيس الأمر الى الانسان؛ فإن المحسوسات الجزئية أعرف لديه وأقدم، باعتبار أن أول شيء يصيبه ويعرفه هو المحسوسات وخيالات مأخوذة منها، ومن ثمّة يصير منها الى اقتناص واقتناء الكليات العقلية، حيث ينتهي، في غاية الشوط، الى المقولة التي تحكي «بأن الطبيعة الجنسية أعرف عند العقل، فان الطريقة البرهانية تأخذ عا هو أعرف عند العقل، الى ما هو اعرف عند الطبيعة الطبيعة الطبيعة المنسبة أعرف عند العقل، الى ما هو اعرف عند الطبيعة الطبيعة المنسبة ال

فالاتجاه السينوي هنا هو تبني أقدمية مبادىء البرهان بالذات ، والتعبير بلفظ (الذات) يقصد به الفيلسوف دلالة: «الذي هو بذاته »، وذلك بمفهوم منطق البرهان دون سواه ؛ أي من حيث الحمل والوضع فحسب .

⁽١١٦) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٠٦٠،

⁽١١٧) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٠١، وكذلك قارن مخطوطة الساع الطبيعي: حيث بورد المحكم كلاماً مفصلاً عن قضية الاقدم والأعرف. وانظر بحث المؤلف الموسوم - ابن سينا والمبادىء المامة، مجلة كلية الآداب - جامعة بغداد ١٩٦٣.

ويمكن حصر هذه المعاني بالأوجه التالية (١١٨٠):

أ -يقال (ذاتي) على كل ما هو مقول على الشيء من طريق ما هو. ويعتبر هذا جنس الشيء، أو جنس جنسه، أو فصله وفصل جنسه، أو حدّه، أو كل مقوم لذات الشيء، ومثاله: الخط للمثلث، والنقطة للخط المتناهي من حيث هو متناه.. مع ملاحظة الفارق الذي يضعه ابن سينا بين دلالتي المقول في جواب ما هو، والمقول من طريق ما هو، حيث ينبغي التيقن من صلاح الفصول المستعملة في جواب ما هو كصلاح الجنس له، سواء بسواء.

ب -ويقال (ذاتي) للمحمول اذا أُخذ في حدّه الموضوع أو جنسه - أي ان كل محمول برهاني إما مأخوذ في حدّ الموضوع، او الموضوع وما يقوّمه مأخوذ في حده.

جـ - ويقال (بذاته) للشيء الذي هو سبب للشيء موجب له. ومثاله: ذبح الشاة، يتبعه الموت. فلا يمكن أنْ يقال أنه أمر اتفاقي، لأن الذبح يتبعه الموت بذاته.

د -ويقال (بذاته) لما كان من الاعراض في الشيء أولياً، أي انه لم
يسبق أنْ عرضَ لشيء آخر؛ ثم عرضَ له. كقولنا: جسم ابيض،
وسطح ابيض؛ فان السطح ابيض بذاته، بينا الجسم ابيض لأنَّ
السطح أبيض. ومن هنا اطلق عليها الفيلسوف اسم
(الاعراض الذاتية) - لأنها خاصة بذات الشيء أو جنسه،
بحيث لا يخلو عنها، سواء بصورة مطلقة؛ كمجموع زوايا
المثلث مساوية لقائمتين، أو بحسب المقابلة، كالخط مثلاً فأنَّه لا
يخلو عن استقامة أو انحناء، والعدد عن زوجية أو فردية.

⁽۱۱۸) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان، ص١٢٥ - ١٢٨.

يقول ابن سينا:

«ما كان من الأعراض الذاتية ليس يختص بالنوع الذي وجد له، فهو ذاتي للنوع بأنَّ جنسه يؤخذ في حدّه ذلك العارض، وذاتي للجنس بأنَّ نفسه يُؤخذ في حدّه. وقد تكون أجناس الأعراض الذاتية للموضوع... وقد يكون ذاتياً لا للموضوع ولكن لجنسه (١١٠٠) ».

ويختار الفيلسوف من هذه المعاني الأربعة ، الثلاثة الاولى ، باعتبار أنها تخص الشيء وتميزه ، بخلاف الأمر العرضي الوارد في الرقم الرابع ؛ حيث يضاد الذاتي منطقياً ، كتضاد الحسوس والمعقول مثلاً .

وفي مرحلة اخرى ينصب كلامه على ما يسميه (نقل البرهان) من علم الى علم، ويقصد به، إنَّ شيئاً مطلوب في علم، يبرهن عليه بوساطة حدَّه الأوسط، ولكن في علم آخر، بحيث تكون اجزاء القياس (أعني الحدود) تصلح للعلمين. «كما يبرهن على زوايا خروط البصر في علم الناظر بتقديرات هندسية على جهة لو جعلتْ معها تلك الزاوية هندسية محضة لكان البرهان عليها ذلك... فحينئذ بجوز أنْ ينقل السبرهان من العام الى الخاص، فيكون العام يعطي العلّة اللخاص (١٠٠١) » – شرط ان تكون مقدمات البرهان صادقة وأولية للخاص (١٠٠١) » – شرط ان تكون النقل بسبيل آخر، كما لو تصورنا وليست ذات أوساط. وقد يكون النقل بسبيل آخر، كما لو تصورنا منه بوساطة مسائل أخرى هي أقرب الى المبادىء .. فلا يُستغرب عندئذ منه بوساطة مسائل علم ما بمبادىء من علم آخر، بحيث تصبح تلك السائل مبادىء لمائل أخرى من ذلك العلم، دون ان يؤدي هذا الأمر الى الوقوع في «الدور »، أي الى محاولة تعريف شيء او البرهنة عليه الى الوقوع في «الدور »، أي الى محاولة تعريف شيء او البرهنة عليه

⁽١١٩) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٣٧٠

⁽١٢٠) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٦٩٠

بشيرً آخر لا يمكن تعريفه أو البرهنة عليه إلا بالأول(١٣١).

وتتصف مبادىء العلوم بأنها إما أنْ تكون بيّنة بذاتها، وإما أنها تحتاج الى بيان وتوضيح. والبيّنة منها لا يمكن إيضاحها في ذلك ولا في علم آخر، أمّا غير البيّنة فهي عكس ما ذكرنا. واذا قيس الأمر بالنسبة للوسائل، فهنالك مبادىء ينبغي قبولها في البرهان؛ ومن أهّمها (مبدأ الثالث المرفوع) - وهو من المبادىء الأولية التي تستعمل في القياسات الاستثنائية المؤلفة من القضايا الشرطية المنفصلة، فاذا استثنيت عين أيّها كان؛ نتج عن ذلك نقيض الآخر، ويشترط في المناقضتين أنْ يكون موضوعها ومحولها واحداً، ولا تختلفا إلا بالإيجاب والسلب، وترجع أصول هذا المبدأ الى مبدأ عدم التناقض في بالإيجاب والسلب، وترجع أصول هذا المبدأ الى مبدأ عدم التناقض في عكون فرداً؛ لكنه زوج، فينتج انّه ليس بفرد، والعكس بالعكس (١٢٢).

٣٣ - في ضوء هذا الذي اسلفناه، يحاول الفيلسوف عقد مقارنة مفارقة بين الجدل والبرهان من حيث الموضوعات والمسائل والمبادىء - خاصة ما يتعلق منها بالعلوم الرياضية التي هي من أدق العلوم البرهانية وأصدقها، لأن الجهل لا يقع فيها، باعتبار أن الحدود الوسطى في براهينها لا يعتورها إلتباس في مفهومها، وليس أمر الجدل كذلك. يضاف الى هذا أن الرياضيات تستعين في طرائقها التعليمية بالضرب الأول من الشكل الأول في قياس القضايا (وربّا استعملت الشكل الثاني). أما الجدل فيستعين بالضروب كافة، ما كان منها حقيقياً أو مظنوناً. وتعتمد الرياضيات في أخذ مجولات مسائلها من الحدود وما يلزم من الاعراض بسبب الحدود؛ ولذلك كانت النتائج منعكسة على يلزم من الاعراض بسبب الحدود؛ ولذلك كانت النتائج منعكسة على

⁽١٢١) قارن: المعجم الفلسفي، منشورات مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩، ص ٨٥٠.

⁽۱۲۲) قارن: د. جيل صليباً - المعجم الفلسفي، ٣٧٣/١، وكذلك انظر:يوسف كرم وجماعته ت المعجم الغلسفي، القاهرة ١٩٧١، ص٢٥٤.

النتيجة - بينا لا يكون الأمر كذلك في الجدل (١٣٣٠).

أما بالنسبة لتحليل مقدمات القياس وتركيبها؛ فأننا في التحليل نطلب من لواحق الطرفين ما هو خاضع للشروط المبتغاة، كي تسهل عندئذ عملية التحليل. وفي التركيب ينعكس الأمر، حيث يكون التدرج من مسألة الى مسألة من غير إخلال بالمقدمات ذات الوسط، بل العمل على إيضاحها بالأقيسة القريبة منها وبطريق منهجي سليم. أما الجدل فلا يُسلك فيه هذا المسلك؛ لأنَّ اوساطه تكون غالباً متشوشة المعالم، حيث تكون عرضية وذاتية تارة، او تكون كاذبة وصادقة تارة، في صعب عند ذاك تحليلها، وكذلك الأمر بالنسبة للتركيب في الجدل. ومن هنا فأنَّ كثرة الأوساط على غير اتفاق، وخروج القاعدة على التأليف الدقيق؛ يُفقد الجدل قدرته في حال مقارنتها الى البرهان وسلامة وسائله وطرائقه التي أشار إليها الفيلسوف – حيث أنَّ التحليل عموماً هو صعود من النتائج الى المبادىء، والتركيب هبوط من المبادىء الى النتائج.

وعلى الرغم مما أثاره ابن سينا من مقارنة نقدية بين طبيعتي البرهان والجدل، فالحكيم في نهاية الشوط يعتمد برهانين فقط، يؤكد عليها غاية التأكيد، ويلتزمها في التقرير والتحديد؛ هما: (برهان الإنّية) و(برهان اللّمية) - باعتبار النظرة السائدة لديه من أنَّ البرهان على الحقيقة؛ هو استدلال ضروري يتألف من مقدمات يقينية، بشكل مباشر وهي الضروريات، أو بشكل غير مباشر وهي النظريات. وسبقت الاشارة الى ذكر اختلاف البرهان عن القياس عموماً، لذا فنحن نوضح هنا دلالة البرهانين السابقين فحسب.

فالإِنّية، ابتداءً، هي تحقّق الوجود العيني من حيث مرتبته

⁽١٢٣) قارن: ابن سينا - المصدر السابق، (مقدمة د.عنيفي ص ٣٤ - ٣٥).

الذاتية (١٣٤). ومن هنا قال الفيلسوف قولته المعروفة « مَنْ رام وصف شيء من الأشياء قبل أنْ يتقدم فيثبت أولاً إنّيته؛ فهو عند الحكاء من زاغ عن محجة الايضاح (١٣٥). ».. وبرهان الإنّية منطقياً هو الذي يعطي علّة اجتاع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق. بمعنى انه يفيد انّ الشيء موجود دون أنْ يبين عِلّة وجوده. فالحدّ الأوسط فيه يعطي التصديق بالحكم فقط دون تعرض لعِلّة وجود الموضوع .

أما اللّمية - فهي برهان يعطي علّة اجتاع طرفي النتيجة؛ بمعنى أنَّ الحدّ الأوسط فيه هو سبب وجود الحكم، أي انه يعطينا طرفي النتيجة في الذهن وفي الوجود معاً (١٢٧). - وكلاها يحققان طرائق البرهان في المعرفة المنطقية.. فبرهان الإِنّية يتمثل في التطبيق بما يسميه ابن سينا العلم الأسفل (العلم العملي)، بينا برهان اللّمية يتمثل بالعلم الأعلى (العلم النظري) باعتبار «أنَّ المقدمات تكون في العلم الأسفل مأخوذة مسلّمة على سبيل موضوعات او مصادرات غير معلومة العلل. ومعلوم أنَّ نتائجها لا تكون على الحقيقة يقينية ما لم يحصل اليقين بمقدماتها في العلم الأعلى، إذ كان الأوسط بمقدماتها؛ وانما يحصل اليقين بمقدماتها في العلم الأعلى، إذ كان الأوسط الذاتية (١٢٨). «١٠٠٠). «١٠٠٠».

وفي الوقت ذاته، يؤكد الفيلسوف أنَّ العلم الأعلى لا يعطي اللَّمية بعينها بالنسبة للعلم الأسفل التي تعطيها له الإِنّية ذاتها. فكأن البرهان هنا - في المسلكين - سيرٌ من المعلول الى العلّة، أو من العلّة الى

⁽١٢٤) قارن: الجرجاني - كتاب التعريفات، ص٣١.

⁽١٢٥) انظر: ابن سينا - رسالة القوى النفسانية، تحقيق د. فؤاد الاهوائي، القاهرة، ١٩٥٢، ص ١٥٠٠.

⁽١٢٦) قارن: المجم الفلسي - مجمع اللغة المربية بالقاهرة، ص٣٢٠.

⁽۱۲۷) انظر: ابن سينا - كتاب النحاة، ص١٠٣٠

⁽۱۲۸) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان، ص١٧٧٠

المعلول، سواء بسواء!.. ويحاول ابن سينا، في هذا السبيل، الإكثار من ضرب الأمثلة، مستعيناً بما ورد عند المعلم الأول في (تحليلاته الثانية) وما ذكر عند الشرّاح المتأخرين. ولا أجد ضرورة ملحة في إقحامها على القارىء، حيث يمكن الرجوع إليها في مظانّها من كتاب البرهان السينوي.

ومن طريف ما يحاول الحكم تحديده بالنسبة للبرهانين في تطبيقها على وجه صناعي وتعليمي قوله: «إن هو » يصلح للملاح، و «لِم هو » يصلح للمنجم، والأول منها يصلح للمتدرب في صناعة الموسيقى ، والثاني يصلح لصاحب علم التأليف التعليمي (اي علم الموسيقى النظري (١٢١)).

٣٤ - وسؤالٌ يطرح نفسه في هذه المرحلة من الدراسة فحواه؛ لِمَ (الشكل المنطقي الأول (١٣٠٠)، دون غيره، هو أصح الأشكال واكثرها إفادة لليقين، خاصة في برهان اللّمية؟.. تلك قضية ينبغي أنْ يكون لها مبرراتها الصورية على أقل قدير. وبيان ذلك ينحصر على الوجه التالى:

إنَّ العلوم الرياضية تستعمل هذا الشكل في تركيب براهينها باعتبار أنَّ العلّة فيه ينبغي أنْ تكون موجودة للحد الأصغر ،
 حيث يوجد عندئذ المعلول وتطبيقات هذه واضحة في برهان اللّمية الذي أشرنا إليه سابقاً - مع العلم ان العلوم الرياضية هي علوم يقينية كها بسطنا .

٢ – إنَّ العلم، ومفهومه الحدُّ (١٣١)، إنْ اردنا اخضاعه لطرائق

⁽١٢٩) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٠٦ - ٢٠٠٠.

⁽١٣٠) المقصود بالشكل المنطقي الأول هو ما كان الحد الاوسط فيه موضوعاً في الكبرى ومجولاً في الصغرى؛ كقولنا مثلاً: كل انسان فان، وسقراط انسان، فسقراط فان،

⁽١٣١) إنَّ ابن سينا يؤكد وجهة نظره هذه بشكل عملي عندما يدعو الى تسمية كتابه بـ(البرهان والحدّ).

- القياس، فلا يكن إلا عن سبيل هذا الضرب من الشكل الأول، لأنَّ الحدّ موجب كلّي، بينا لا الشكل الثاني يؤدي الى الايجاب ولا الشكل الثالث الى (الكلّية).
- ٣ إنَّ الشكل الأول عبارة عن هيئة حاصلة في القياس من نسبة الحدّ الأوسط الى الحدّ الأصغر والحدّ الأكبر، فهو اذن قياس كامل بين القياسية بنفسه.. أما الشكلان الثاني والثالث فانَّ بيان صحة قياسها يرجع بالردّ الى الشكل الأول؛ وذلك إما بطريق العكس أو الافتراض. وكذلك أمر برهان الخُلف فانه يرد إليه أيضاً.
- إنَّ عملية التحليل القياسي الى المقدمات الأولية ، لا يمكن تحقيقها إلا بطريق الشكل المنطقي الأول؛ لأنه «لا بد في كل قياس من موجبة كلّية ... والكلية الموجبة لا تنحل الى مقدماته التي انتجته بالشكل الثاني ، والكلية لا ينحل إليها بالشكل الثالث (١٣٣) ».
- ومعرفة التي نهدف إليها في مطالب البرهان هو تقصي العلم ومعرفة ماهية الشيء بالذات وحقيقته؛ وذلك عن سبيل الكلي الموجب الذي لا يُنال إلا بالشكل الأول كما ذكرنا من قبل بينا لا يجتمل الجزئي هذا الاستقصاء.
- ٦ وأخيراً، فاننا عند مقارنتنا الضرب الأول من هذا الشكل المنطقي مع الأضرب الأخرى، نجد أنَّ هيئته هيئة قياس بالقوة فقط.

⁽۱۳۲) فضَّلنا قراءة الدكتور عبد الرحن بدوي للنص، وذلك بحذف واو العطف بين لفظتي (موجبة) و(كلّية) - خلاف ما جاء بنشرة الدكتور عفيفي، وكذلك اخترنا كلمة (مقدماته) بدل (مقدماتها) - انظر نشرة بدوي ص١٥٠ ونشرة عفيفي ص٢١١٠

وكتبرير آخر بخصوص الدفاع عن القياس الكامل، تحدّث ابن سينا عن القياس الموقع للجهل بقضية ذات وسط، حديثاً أطال فيه، وضرب الأمثلة تلو الأمثلة. ونذكر من حديثه هنا تقسيمه لمفهوم الجهل الى صنفين:

- أ جهل بسيط؛ وهو افتقار النفس الى العلم، بحيث لا يكون لها رأي في الأمر، سواء نحو حتى أو صواب. وهذا الجهل لا يكتسب بقياس، لأنه ليس سوى سلب العلم فقط، وخلو النفس عنه، فهو ليس ضد العلم، بل مقابلاً له تقابل العدم والملكة.
- ب جهل مركّب؛ وهو عدم العلم، يتصف باعتقاد حازم غير مطابق للواقع، وفيه رأي مضاد للعلم، وهو جهلٌ على سبيل القُنية والمَلكة، ويعتبره الفيلسوف «مرضاً نفسانياً » لأنَّ صحة النفس لها دلالتان: اولاها ما كانت على فطرتها الأولى ومزاجها السليم. والأخرى، ما يحصل لها من معرفة بسبب صحتها الأولى الفطرية، واكتسابها للعلوم الحقيقية فكأن الجهل المركّب مرض يلحق النفس أو تصاب به عندما تعتقد بآراء فاسدة وباطلة.

وأسوق اليك حديث ابن سينا عن الجهل المركب نصاً لطرافته وأهميته (١٣٣).

«سُمي هذا الجهل مركباً لأنَّ فيه خلاف العلم ومقابلُه من وجهين: أحدها أنَّ النفس خالية عن العلم، والثاني إنَّ مع خلوها عن العلم حدث فيها ضد العلم، وهذا النوع من الجهل قد يقع ابتداء واذعانا (١٣٤) للنفس له من غير حدِّ أوسط، وقد يقع باكتسابٍ قياسي، والكائن

⁽۱۳۳) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان، ص٢١٥.

⁽١٣٤) في قراءة الدكتور عبد الرحن بدوي للنص: ابتداء واذعان، انظر نشرته ص١٥٤

باكتساب قياسي: إما ان يكون فيا لا وسط له، أو فيا له وسط. والكائن فيا له وسط، إما أنْ يكون الحدّ الأوسط فيه من الأشياء المناسبة أو من الأشياء الغريبة. وجميع ذلك إما ان يكون الأوسط (١٣٥) فيه هو بعينه أوسط القياس الصادق بعينه، أو ليس هو بعينه. ولا يخلو إما أنْ يكون يقابله حقّ سالب فيكون هو موجباً، ويقع في الشكل الأول فقط إنْ كان كلّياً؛ أو يكون يقابله حقّ موجب فيكون هو سالباً؛ ويقع في الشكل الأول والثاني معاً إنْ كان كلّياً.»

ذلك هو الجهل البسيط والمركّب دلالة ومفهوماً. فما هو اذن طريق المعرفة والعلم ووسائل اكتسابها؟

بادىء ذي بدء، ينبغي لنا أنْ نفرّق أولاً بين مفهوم العلم ومفهوم الظن – والمقصود بالظن هنا ليس الظن المقارن للجهل، بل ظن يوافق العلم في جنس الرأي المطلوب – أما العلم فالمقصود منه المكتسب فهو اعتقاد في الشيء بشكل لا يمكن زواله لأنه – طبقاً لقواعد البرهان – بيّنٌ بنفسه.

ويمكن حصر الظن بالاعتبارات التالية(١٣٦٠):

- أ هو اعتقاد بشيء موجود مثلاً، وثمّة اعتقاد مساوِ له انه لا يكن إلاّ ان يكون موجوداً، مع جواز استحالة هذا الاعتقاد.
- ب هو اعتقاد في شيء ما انه كذا؛ وممكن أنْ يلحقه اعتقاد أنْ لا يكون كذلك. وهذا ما يسميه الفيلسوف (بالظّن الصادق) المختلط بالجهل المركّب الذي أشرنا إليه سابقاً.
- جـ هو كما عليه الظّن الصادق من ناحية المفهوم، ولكن يختلف عنه

⁽١٣٥) في قراءة الدكتور ابو العلا عنيفي للنص: الوسط، انظر نشرته ص٢١٥٠.

⁽۱۳۲) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان، ص۲۵۷.

درجة - وأطلق عليه ابن سينا: الظّن الصادق المركب بالجهل السيط.

وفي حال المقارنة نجد أنَّ العلم يختلف عن الظنّ في طريقة الاعتقاد هذه، لأنَّ العلم اعتقاد في الشيء تحصّل بشكلٍ يمتنع التحوّل عمّا هو عليه، أو أنْ يطرأً عليه اعتقاد مضاد – والمقصود بالعلم هنا عند الفيلسوف هو طبيعة العلم البرهاني التي تتصف باليقينية – كها بسطنا من قبل – لذا عاد العلم والظن أمرين لا مجتمعان!..

وفي ضوء هذه النظرة، ينبغي التقرير بانَّ الحكيم يرى صحة مقولته التي تشير الى «انه ليس شيء من المعقولات بمحسوس والعكس صحيح ايضاً » – رغم ان الحسّ في رأيه هو مبدأ ما لحصول كثيرٍ من المعقولات «فاذن ليس الانسان المعقول هو المتصور في الخيال من الانسان المحسوس. وبالجملة أنَّ الشيء الذي يصادفه الحسّ ليس هو حقيقة الانسان المشترك فيها، وليس هو الذي يصادفه العقل منها إلاّ بالعرض (١٣٧) ».

فالانسان المعقول في رأي ابن سينا هو الانسان الجرد من كل (عِظَم) معين، أو (كيف) معين أو (وضع) و (أين) معينين. بحيث يعود وكأنه طبيعة معقولة، ومهيأة لأن تعرض لها جيع الكيفيات والأوضاع والمقادير، كما تعرض للكائن الناطق سواء بسواء!.

إِنَّ هذا (الانسان المثال) الذي يضعه الفيلسوف أمامنا هو، في حقيقته، يثّل المعقولات التي لا مادة لها ولا لواحق مادية، ولا يمكن أنْ تكون محسوسة اطلاقاً.

فكيف إذن تم معرفة هذا الانسان؟... إنَّ يكتسب تصور المعقولات أولاً بوساطة الحس الذي يرفعها بدوره الى القوة الجيالية،

⁽۱۳۷) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٢١.

فتصير تلك الصور عندئذ موضوعات لفعل العقل النظري الذي يمتلكه هذا الانسان، فتتوارد الصور المأخوذة عن الحس الخارجي، فينتزعها العقل عن عوارضها كي يصل الى المعنى المشترك للجميع، بحيث أنَّ الحس يؤدي الى النفس صوراً متداخلة ومختلطة، والعقل يقوم بعقلنتها، وافرادها، وله أنْ يركبها انحاء مختلفة من التركيب، سواء ما كان منها يتعلق بالقول المفهم لمعنى الشيء كالحد والرسم، أو ما يتعلق بالتركيب الجازم. ومن هنا فأنَّ اكتساب هذه المعرفة الحسية يتم على وجوم أربعة:

- أ بطريق العرض أولاً؛ وذلك باكتساب المعاني المفردة خالية عن اخلاط الحسّ، حيث يقوم العقل نفسه بفصل بعضها عن بعض، او تركيب بعضها مع بعض كما أشرنا وذلك عن طريق ما يسمى بر(العقل الفعّال) الذي يخرج العقل الانساني الذي بالقوة الى حال بالفعل. ثم يخطو خطوته الثانية نحو اقتناء الحدّ الأوسط حيث يكتسب بوساطته عندئذ المعقول «المصدق به اكتساب الأوليات بعينها وبقوة ذلك المبدأ (١٣٨) ».
- ب بطريق القياس الجزئي ثانياً؛ وهو أنْ يكون للعقل حكم كلّي على جنس ما، بحيث يؤدي هذا الحكم الى الاحساس بنوع ذلك الجنس وتصوره. ثم يُحمل هذا الحكم نفسه على النوع فيؤدي الى اكتساب معقول لم يكن من قبل.
- جـ بطريق الاستقراء ثالثاً، وهو التعرّف على الشيء الكلّي بجميع أشخاصه، لأنَّ كثيراً من الأوليات لم تكن ظاهرة للعقل، فنستقرأ الجزئيات فيتنبه العقل حينئذ الى الكلّي. ومثاله: إنّ الماسين لشيء واحد، وها غير متاسين، يوجبان قسمة لذلك الشيء فهذا ربما لا يكون ثابتاً ومركوزاً في النفس، ولكن

⁽۱۳۸) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٢٣٠

العقل يتوصل إليه بطريق جزئي.

د - بطريق التجربة رابعاً، وهو سبيل مركّب من القياس والاستقراء، وهو أكثر فائدة وأبعد أثراً من الاستقراء فقط؛ لأنه لا يكتفي بالأوليات الصرفة، بل يتعداها الى مكتسبات الحسّ باعتبار أنَّ التجربة هي فعل أو انفعال يتعامل مع الحسّ، بحيث اذا تكرّر في احساسنا وجود شيء لشيء، تكرّر ذلك منا في الذاكرة، واذا تكرر حدثت لنا منه تجربة بسبب قياس اقترن به (١٣١).

ويبدو أنَّ الفيلسوف، في ضوء موقفه هذا، يؤكد جانباً مهاً في فهمه للتجربة وهو التكرار، لأنَّ في التكرار ما سوف يقود الى حكم ذاتي على الشيء، ولا يتصف بالاتفاق، لأنّ الاتفاق لا يدوم ولا يستمر. يضاف الى ذلك تأكيده أيضاً على الجانب الحسي في التجربة المستمدة من العالم الخارجي، وذلك بتمرين وتدريب ملكات الانسان نحو التطبيق التجربي للحس".

ومن هنا وجدنا ابن سينا يكرّر ما سبق لارسطوطاليس قوله من أنَّ «كل فاقد حسّ ما؛ فانّه فاقدٌ لعلم ما، وإنْ لم يكن الحس علماً (١٤٠٠). ».

وأيّاً ما كان، فأنَّ هذه الأصول البرهانية التي ذكرنا - بوجوهها الأربعة في التحصيل - ينبغي أنْ تصل الى عملية تحليلية بالنسبة للقضايا التي تخضع لطبيعة اليقين المطلوب في البرهان، مع اعتبار أنَّ اوساطها متناهبة أيضاً وكذلك مجولاتها الذاتية.

وعند العود الى هذه الأصول البرهانية نجد أنَّ مبادىء العلوم تشترك بعضها مع بعض في هذه المبادىء - سواء ما كان منها عاماً أو

⁽١٣٩) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص ٩٤ - ٩٥.

⁽١٤٠) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان، ص٢٢٤.

خاصاً - وتتناسب في الموضوع، وانها تقال على نوعين:

- أ مبادىء (منها) البرهان، اي المقدمات الأولى في العلوم، التي لا وسط لها، حيث يجوز أنْ تمتلك قواعد عامة كقولنا مثلاً: كل شيء إما يصدق عليه الايجاب أو السلب، أو: ان الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية.
- ب مبادى؛ (فيها) البرهان؛ وهي أجناس العلوم بمعنى موضوعاتها وما يتعلق بها ممّا يوضع معها أو يساويها، ولا تمثلك مبادىء عاسة بل مبادىء خاصة، ولا تتضمن، في أقصى حدودها، أكثر من علمين أحدها أعلى والآخر أدنى .

* * *

90 – وفي تدرج منهجي، يكثر فيه الاستطراد، يجاول الفيلسوف ايضاح علاقة الحد بالبرهان، من حيث أنَّ الحد يمتلك نتيجة البرهان؛ أي أنَّه هو الذي يعطي المعلول. لهذا نجد أنَّ كثيراً من الأوساط البرهانية ليست حدوداً ولا عللاً داخلة في جوهر الشيء، بل عللاً فاعلة وموجبة – مع جواز اعتبار هذه العلل الايجابية فصولاً جزئية خاصة – لأنَّ في وضعها موضع العموم (أعني أنْ تكون جميع العلل الموجبة للوجود تدخل في الحدود) ما يؤدي بنا الى أنْ «نعلم حدوث كل مُحدَث ومحدث ولمحدث من حدة البراهين ما يكون عللاً ايجابية لأمور ليست تلك الحدود الوسطى في البراهين ما يكون عللاً ايجابية لأمور ليست تلك الحدود اجزاء منها. فاذن ليس لنا أنْ نعتبر أنَّ كل حدٍّ أوسط حداً أو جزء حدٍّ إلاّ بنظرةٍ اخرى نقصد بها بدلالة الحدّ (الحدّ والرسم) معاً.

⁽١٤١) في قراءة اخرى للدكتور عبد الرجن بدوي يرد هذا النص على الشكل التالي: د نعلم حدوث كل مُحدَّثِ وعُدثِ مِعْدثِ - كل محدثِ من حدة » - انظر نشرته للبرهان ص ٢٦٥ - ٢٦٥.

يقول ابن سينا ما نصه: (١٤٢)

«لا يكن، في الحقيقة، اثبات حدِّ أكبر انه (١٤٢) حدٌّ أو رسمٌّ إلاّ بتوسط الحد والرسم بالقوة أو بالفعل. فانَّه ما لم يكن حد الشيء أو رسمه موجباً للشيء فليس هو بموجب، وما لم يكن مسلوباً فليس هو بمسلوب، لكنه ليس ذلك على انه هو (١٤٤) الحدُّ الاوسط الكافي الذي لا حاجة الى غيره. فانّه حتُّ ما قيل في أمثلتهم إنَّ حدّ الاتفاق هو كون النغم على نسبةٍ عددية كذا، وانَّه اذا جعل هذا حدًّا أوسط أنتج أنَّ النغم متفقة ، فيكون الشيء الذي هو ماهية مفصلة بالاتفاق هو بعينه حدّ أوسط، لكنه ليس يجب من ذلك أنْ يكفيك هذا التوسط، أو أنّه لا يكون البرهان إلا بمثل هذه النغم... لكنا لا نشك في انها موجود لها الاتفاق. ولكن في أكثر الأموريشكل علينا حمل الحدّ، كما يشكل علينا حمل المحدود، فلا ينتفع بتوسط الحدّ بل يحتاج الى توسط أمور اخرى لا محالة نتأدى بتوسطها الى انتاج وجود الحد قبل تأديتها الى انتاج الجملة التي يدل عليها اسم المحدود. لكن تلك الوسائط تكون أموراً غير المحدود للمحدود (١٤٥١). فليست تُرى برهاناً قط وُسط فيه حد ملل حقيقي للأكبر، ثم أنتج منه حمل المحدود على الأصغر. ولو كان البرهان هو هذا فقط، أعنى الذي أوسطه الحدّ، ما كنا نجد برهاناً على شيء إلاّ على ما وجود حدّ الحدّ الأكبر للأصغر فيه ظاهرٌ، ووجود نفس الحدُ الأكبر خفيٌّ، وما أقل أمثال هذه الأشياء، وكذلك إنْ جعلوا الحدّ الأوسط حدّاً للأصغر، فقلًا يجري ذلك في أمثلتهم. ولو ثنَّتَ انْ أُبيِّن أنَّ هذا

⁽١٤٢) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٦٦

⁽١٤٣) في قراءة الدكتور ابو العلا عفيفي (له) بدل (انه) - انظر نشرته ص٢٦٦٠.

⁽١٤٤) في قراءة الدكتور عبد الرحن بدوي حذف للفظة (هو) وفضَّلنا الابقاء عليها،

⁽١٤٥) في قراءة الدكتور ابو العلا عفيفي: «الحدود للحدود»، وفضَّلنا قراءة الدكتور بدوي – انظر نشرته ص٣٦٦.

لا يكون بالحقيقة، واغا يكون بحسب الظنون؛ لفعلتُ!. » ويضرب الفيلسوف مثلاً لتوضيح النص السابق فيقول:

«لم كان كسوف القمر؟ فيقال لانَّ الارض توسطت بينه وبين الشمس فاحتجب الضوء. وكلما كان كذلك فانَّ القمر ينكسف » -فالحدّ الاوسط هنا هو ماهية الكسوف، باعتبار أنَّ ماهية الكسوف هي انمحاء ضوء القمر، لأنَّ الارض توسطت بينه وبين مفيد الضوء.

وأيّاً ما كان، فينبغى الاهتام، كل الاهتام، بالقواعد التالية للبرهان:

الاولى: «ليس ما يعطيه البرهان هو بعينه ما يعطيه الحدّ » - لأنَّ الحدّ يتصف بايجابيته للمحدود، وليس البرهان بالضرورة كذلك.. ثم أنَّ كل حدّ فمحدوده كلّي، بيناليس كل برهان يعتبر كلّياً على مبرهنه. نمثلاً ان البرهان يعطى انَّ المثلث زواياه مساوية لقائمتين، وذلك المعنى خارج عن حدّ المثلث، حيث لم يعطرِ لنا هذا البرهان حدّ الموضوع ولا حدٌ المحمول.

الثانية: «ليس اعطاء الحدّ معناه اعطاء البرهان» - لاننا في إعطاء الحدّ، عن طريق الحدّ الأوسط، لم نفرض شيئاً على شيء، سواء أكان سلباً أو ايجاباً ، بل اكتفينا بالحد فحسب ولأنَّ «ليس كل محدود مبرهناً مجدّه، ولا كل مبرهن محدوداً ببرهانه. »(۱۶۲)

وفي تنسيق دقيق للمفهومين (أعني الحدّ والبرهان) يمكن حصر الخصائص في النقاط التالية:

(١) إنَّ الحدّ عملية وضع واقتضاب فحسب؛ بينا البرهان عملية تأليف قاصدة ضرورة.

- (٢) إنَّ الحدّ يظهر لنا الأمور التي في جوهر الشيء مجتمعة ومتساوية بالذات، سواء في المعنى أو الانعكاس عليه. أما البرهان فيعطينا عوارض خارجة عن الماهية.
- (٣) إنَّ الحدّ لا يعطي المحدود اجزاء حدّه عن طريق تأليف حمل، بل بتأليف يتصف بالتقييد والاشتراط. بينا البرهان يعطي المبرهن عليه اجزاء برهانه، وذلك عن طريق تأليف حمل.
- (٤) إنَّ الحدَّ للشيء لا يكون لغيره ولا يكون منه أول وثان. أما البرهان فيكون برهاناً على شيء أولاً، وعلى غيره ثانياً.
- (٥) إنَّ الحدّ الأعم قد يحمل على الأخص، ولكنه لا يعتبر حدّاً للأخص. بينا البرهان يمكن نقله الى الاخص، ويكون برهاناً عليه أيضاً.
- (٦) وأخيراً، فانَّ الحدَّ والبرهان مختلفان من حيث أنَّها لا يحمل أحدها على الآخر اطلاقاً.

أما اذا قيس الأمر الى القسمة المنطقية، فالحدّ لا يُكتسب بها، سواء بتقسيم تحليلي من المركب الى اجزائه، أو بتقسيم كلّي، أي من العام الى الاجزاء، وسواء أكانت القسمة منفصلة أو متصلة أو وهمية. وعلى الرغم من هذا فأنَّ القسمة - في رأي الفيلسوف - نافعة في أمور ثلاثة هي:

- (أ) إنها تدل على ما هو أعم وما هو أخص من الصفات، وعندئذ يكن استنباط كيفية ترتيب الحدود، حيث يكون الأعم أولاً والأخص تالباً.
- (ب) إنَّ القسمة تدل على اقتران كل فصلٍ مع جنسٍ فوقه فتجعله جنساً لما تحته.

(ج) إنها في استيفائها لهذه الصفات تشير الى جميع الفصول الذاتية للمحدود.

وفي حال التطبيق، لهذه القسمة النافعة، ينبغي مراعاة الأغراض التالبة:

- (١) التحقق من كون القسمة داخلة في الماهية، أي انها ذات فصول ذاتية للانواع.
- (٢) الافادة من طريقة الترتيب في القسمة بحيث اذا تشاوى فصلان في العموم والخصوص، فالتقدم يكون لما هو أشبه بالغاية. أما في حال التعادل فلنا الخيار في القبالية والبَعْدية كها نشاء.
- (٣) الاستمرار بالقسمة حسى بلوغ الحدود إنْ كان نوعاً متوسطاً أو الاستمرار الى النهاية حتى بلوغ الامور الذاتية التي لا قسمة لها.

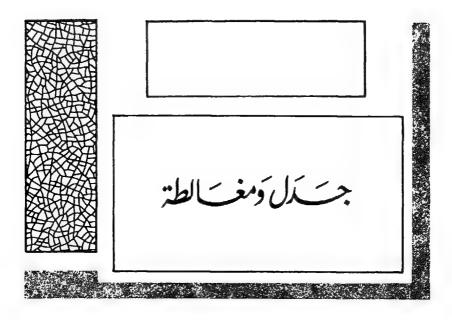
يقول الفيلسوف ابن سينا إنّ «الحدّ بجملته علّة صورية للمحدود، وإنْ كان بعض اجزائه علّة لبعض. وإذا كان الحدّ بالجملة علّة صورية للمحدود؛ فكل جزء منه هو علّة لا محالة. وأغا يكون البرهان مفيداً للحدّ أذا كان فيه جزء هو علّة وجزء هو معلول... فإنَّ الحدّ على ماهية الشيء، وإنيّة الشيء غريب عن ماهيته، خارج عنها!.»

وذهاب الحكيم الى انَّ إنيَّة الشيء غريبة عن ماهيته، عثل (موقفاً) سيتمسك به الشيخ الرئيس خلال مسيرته الفلسفية؛ خاصة في قضايا الطبيعة وما بعدها.

⁽١٤٧) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص ٢٧٨ - ٢٨٧.

٣٦ - وأخيراً ينتهي الفيلسوف الى تقرير الحقيقة التي تقول ما فحواه: انَّ مبدأ البرهان لا يُكتسب بالبرهان، وكذلك مبدأ العلم لا يُنال بقوة العلم؛ بل بقوة اخرى اكثر صلاحية له؛ هي العقل - والمقصود به هو العقل النظري «الجبول فينا، وهو الاستعداد الفطري الصحيح، » (١٤٨)

⁽۱٤٨) انظر: ابن سينا - الصدر السابق، ص٣٣٣.



جتكل ومغتالطة

٣٧ - والحق انَّ فيلسوفنا العالم قد اجتاز حتى الآن مسالك عدة من موضوعات المنطق؛ هي: المدخل والتصورات العامة، ومشكلات القضايا، والاستدلال القياسي، ومنطق البرهان - ولنبدأ مسلكاً جديداً نحو الجدل والسفسطة من أصول هذا العلم، وللجدل، من الناحية المنهجية، قبليته على المغالطة لكونه يرتبط بنحو من الانحاء بالبرهان، باعتبار انّه استدلال مبني على الآراء الراجحة أو المحتملة. فهو اذن في حال وسطى بين القضايا البرهانية والأقاويل الخطابية، كما وضعه أصلاً ارسطوطاليس، حيث ينبغي الابتداء به (١٤١٠).

والجدل، اصطلاحاً يرتفع تاريخياً الى المنظر الأول للأكاديمية افلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ق.م) حيث اعتبره صورة من صور الحوار أو المناقشة التي نصل بوساطتها الى المبادىء وعموميات الاشياء - تماماً كما فعل استاذه سقراط من قبل - وجعله على مرحلتين «جدل صاعد وجدل هابط »؛ فالأول يبدأ من الاحساس الى الظن ومنه الى الاستدلال ومن ثمة الى العقل الحالص. والآخر، يهبط من الاعلى بطريق

⁽١٤٩) يقول ارسطوطاليس في كتاب الجدل (الطوبيقا): يبعي أنْ نقول أولاً ما هو القياس وما هي اصنافه؛ حتى يحصل لنا القياس الجدلي. ثم يضيف: إنَّ قصدنا أنْ نستنبط طريقاً يتهياً لما به أنْ نعمل من مقدماتٍ ذائعة قياماً في كل مالة نقصد، وأنْ نكون اذا أجينا جواباً لم نأتٍ بشيء منساد.

لذا نجد أنَّ الاستاذ ديميد روس D. Ross يذهب الى ان منعمة الجدل ترمي الى الاقتدار على مجادلة الناس الذين نلتقي بهم. فادا سبق لما معرفة آراء الجمهور وما يترتب عليها؛ أمكننا مجادلة الناس من نفس مقدماتهم.

انظر: ابن سينا - كتاب الجدل (مقدمة الحقق ص ٣٤).

القسمة ليصل من المبادىء العليا الى أسفلها بتدرج منهجي دقيق.

ولعل السؤال الرئيس في هذا التمهيد، يتحدّد بما هو الفرق بين رجل المنطق ورجل الجدل؛ في ضوء النظرة الافلاطونية هذه، خاصة ونحن في سبيل تحليل موقف الفيلسوف من المشكلة ذاتها ودلالة الجدل في منطقه السينوى؟..

إنَّ الانسان المنطقي هو الذي يرى ان الاجناس كلّا كانت افقر مفهوماً كانت أغنى شمولاً. وانَّ العقل كلما ارتقى في سلسلة التصورات من جنس أدنى الى جنس أعلى أفقر المفهوم وأغنى الماصدق؛ حتى يصل الى تصور الوجود الدِّي هو أعلى الاجناس وأقلّها تعيّناً.. أما الانسان الجدلي فهو الذي يرى انَّ الجنس مركّب من الانواع، لأنه يتضمن مفاهيم الأنواع، وشيئاً آخر زائداً عليها، ولأنه أغنى من كل واحد منها على حدته، وعلى ذلك فالجنس الاعلى عنده هو تصور الكمال أو الخير، لا تصور الوجود؛ لأنَّ الكمال الكلّي محيط مجميع الكمالات الجزئية، والجنس الاعلى محيط بما يندرج فيه من الانواع، لا من جهة شعوله فحسب، بل من جهه مفهومه أيضاً، فالجنس اذن أحق بالوجود من النوع، والجنس الأعلى هو الموجود الأعلى في الماكني عياد؟

ولكن هذه النظرة في المفارقة بين المنطقي والجدلي لم تثبت على قواعدها المثالية بل عُدّلت على ايدي التلاميذ وبعض المتأخرين منهم، فكان المنطقي هو رجل التحليل الذي يعتمد البرهان أو الاستنتاج الصحيح سبيلاً في بنائه الصوري للفكر واللغة معاً. رغم أنَّ تأثيرات الموقف الافلاطوني عموماً لم يكن من السهل التخلص منها؛ فبقيت صورة واضحة المعالم في الجدل الارسطوطالي، ومن ثمَّة في الاجيال الفلسفية من بعد.

⁽١٥٠) قارن: د.جيل صليبا - المجم الفلسفي، ٢٩٢/١

٣٨ - وعود الى ما قصدنا من جدل ابن سينا؛ حيث نعلم - كا بسطنا من قبل - أنَّ القياس منه ما هو برهاني بمقدماته اليقينية، ومنه ما هو جدلي بمقدماته الظّنية. فالجدل اذن هو قياس في الأصل؛ ولكنه قياس ينهض على مقدمات مشهورة أو مسلّمة؛ الغرض منها إلزام الخصم وافحام مَنْ هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان (١٥١).. وقد تتسع دائرة هذا التعميم القياسي حتى تصل الى أنَّ ما كان من مقدماته الظّن مغالطات فحسب؛ فهو قياس سوفسطائي. وما كان من مقدماته الظّن والاقناع فقط؛ فهو قياس خطابي. وما كان من مقدماته يتصف بالخيال؛ كان قياساً شعرياً. وبهذا تنحصر أنواع الصنائع التي تستعمل القياس في الاقاويل في خس فقط، هي: برهانية، وجدلية، وسوفسطائية، وخطبية، وشعرية وشعرية وخطبية، وشعرية وشعرية وخطبية،

والجدل السينوي، في مفهومه، لا يخرج عمّا ذهب إليه المعلم الثاني الفارابي في شروحه وتلخيصاته وجوامعه، حيث يكون الهدف منه التاس السائل طرائق الأمور المشهورة التي تعم اكثر الناس، كي تقود الجدلي الى الغلّبة تارة، أو الى اليقين المظنون انه يقين فحسب! لأن القياس الجدلي لا ينفع في مخاطبة الانسان لنفسه، كها نفعل عادة في حال البرهان، بل هو خطاب للغير، يعود على صاحبه بالنفع العرضي، وقد ينفع أيضاً في اقتناء المشهور بدل اليقين، بطريق الترجيح حتى يلوح له بعض الحق! وليس هو مجتي لانه مجرد ترجيح، وفساد قياس وظهور بعض الحق! وليس هو مجتي لانه مجرد ترجيح، وفساد قياس وظهور الخيال، كها تصور ذلك بعض الباحثين (١٥٠٠).

⁽١٥١) قارن: الجرجاني - كتاب التعريفات، ص٦٦٠

⁽١٥٣) انظر كتاب المؤلف – فيلسوفان رائدان، بيروت ١٩٨٠، ص٩٢٠.

⁽١٥٣) يذهب الى هذا التصور محتق كتاب الجدل الدكتور احمد الاهواني.

وفي اشارة سابقة لنا بسطنا فيها نحواً من المقارنة والمفارقة بين الجدل والبرهان، من حيث الموضوعات والمسائل والمبادىء.

ونحاول هنا اظهار المباينة بين الجدل والعلوم اليقينية، خاصة الرياضيات. فالرياضة علم لا يقع فيه الجهل باعتبار ان حدوده الوسطى في براهينه لا يعتورها التباس في مفاهيمها. بينا الجدل يستعين بضروب القياس كافة، ما كان منها حقيقياً أو مظنوناً، وحسب نسبة نفعه أو شهرته أو ما اعتاد عليه الناس. ولا يأخذ محولات مسائله من الحدود، وما يلزم من الأعراض بسبب تلك الحدود. يضاف الى ذلك أنّ أوساط الجدل غالباً ما تكون متشوشة المعالم، فتارة هي عرضية، وتارة هي المؤوساط أو تركون كاذبة مرّة، وصادقة اخرى. لذا يصعب تحليل هذه الأوساط أو تركيبها، من حيث انها تبدأ من غير نظام؛ بل كيف ما اتفق، وبأي الاوساط المفقت. ومن هنا فانَّ كثرة الاوساط على غير اتفاق، وخروج القاعدة على التأليف الدقيق؛ يُفقد الجدل قدرته في القارنة مع البرهان..

فالجدل، اذن، صناعة مقصورة على المحاورة والخاطبة، يُهدف من ورائها إلزام الخصوم - كما بسطنا - بطريق مقبول محمود، بحيث ان مصطلح الجدل يلازم مصطلح المنازعة «لانه اذا لم تكن منازعة لم يحسن أن يقال جدل».. وكذلك اذا قيس الأمر الى المناظرة التي لا تكون فيها معاندة ما، فلا ينبغى أنْ يقال عنها انها جدل ايضاً.

إنَّ الجدل، في واقعه، لا يخلو من ضروب الحيلة، لأنَّه يدل على تسلط بقوة الخطاب. ولهذا « فليس بمخطىء مَنْ جعل القياس المؤلف من مقدمات مشهورة مخصوصاً باسم القياس الجدلي. »(١٥٤)

والجدل، فوق هذا وذاك، صناعة - كما أشرنا من قبل -

⁽١٥٤) انظر: ابن سينا - كتاب الجدل، ص٠٠٠.

والمقصود بالصناعة انها «ملكة نفسانية يقتدر بها (الانسان) على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الأغراض على سبيل الارادة، صادرة عن بصيرة وتحسب الممكن فيها. «(١٥٥) والممكن، يكون حسب الاستعداد الفطرى تارة، والمارسة والاستعمال تارة اخرى.

ويبقى الاقناع والالزام أمرين أساسيين في هذه الصناعة. ولا ينهضان لأجل فرد واحد من طرفي النقيض فحسب، بل في كل واحد منها... وتتباين صناعة أفعال الجدل بعضها الى بعض، ومن أهمها (الحجّة الجدلية) التي هي أعمّ من القياس الجدلي لانها قياسية واستقرائية – بمعنى أنها ملكة يصدر عنها تأليف القياس المكوّن من مقدمات مشهورة؛ بحيث اذا استوفت غايتها، لا يجد الانسان محيصاً من الالتزام بها – تماماً كما كان يفعل سقراط مع محاوريه سواء بسواء!.

ويؤكد الفيلسوف، في هذا الجال، ان القياس الجدلي أعم من السائل الجدلي، وكلاها يؤلف مما هو ذائع ومحمود عند الطرفين: بالجمهور والخاطب.. ولهذا القياس، أو الصناعة الجدلية، شروط خسة هي (١٥١).

- (۱) استعداد فطري لدى بعض الناس دون بعض لكسب المشهورات من الامور، وحفظ ما يراه الجمهور وما يضاده.
- (٢) مارسة وارتياض الجزئيات التي تؤدي الى ظهور طبيعة التجربة في الفرد، وذلك على سبيل المشابهة او سبيل المقابلة.
- (٣) الأخذ بالقوانين الكلّية التي يُقاس بها الجدل، وخاصة ما يتعلق بالشيء وضدّه، واشتراك الاسماء واختلافها.
- (٤) تعادل الفعل والانفعال، أي عدم معاوقة المادة في حال

⁽١٥٥) انظر: ابن سينا - الصدر السابق، ص٢١.

⁽١٥٦) انظر: ابن سينا - المصدر السابق (مقدمة الحقق ص٢٦ - ٢٧) ولاحظ النص ص٨١ - ٩٢.

الجدل - ومعرفة مبلغ استعداد (السائل الجدلي) للتسليم واقتداره على أخذ الفصول بين الأشياء.

(a) سلامة الوسيلة أو الآلة التي تستخدم في الصناعة كي تبلغ الغرض المنشود.

٣٩ - فاذا تحققت الشروط المطلوبة التي أشرنا سابقاً، كان علينا عندئذ التعرّف على دلالة (المقدمة) و(الموضع) و(الدعوى) - كي نسلك منها الى تباين الأقيسة الجدلية وغيرها بما له شبه بها. دافعين، في الوقت ذاته، بعيداً ظنون بعض الناس من انَّ الصناعة الجدلية تهدف الى انتاج الحق في كثير من الأحيان؛ بينا لا نجد في الجدل اكثر من كون مقدماته متسلمة أو مشهورة فحسب!. وليس شرطاً أنْ يكون المتسلم أو المشهور صادقاً، بل هو حسب ما تحققه النتيجة الجدلية في تطبيق صناعتها.. فكثيراً ما تكون المقدمة المشهورة الحقة مساوية للمقدمة المشهورة الباطلة - وما اكثر اشتهار الباطل، وما اكثر اشتهار الكذب؛ حيث يكون الحق غائباً غير بين بنفسه!.

تلك هي مقولة بعض الناس - والحق أنَّ مقدمة الجدل ينبغي ان تكون متسلمة قبل كل شيء، وأنْ تكون النتيجة لازمة عن تلك المتسلمات. لأنَّ من الصعب جداً أنْ يتيسر للجدلي النظر في كل مقدمة لمعرفة رجحانها من عدمه. رغم أنّه من المسموح للجدلي أنْ يستعمل المبادىء المشتركة الغريبة اذا كانت مشهورة.

أما (الموضع) فهو حكم منفرد من شأنه أنْ تتشعب منه أحكام كثيرة تجعل كل واحد منها جزء قياس، كقولنا: إنْ كان الضد موجوداً لشيء، فهذا حكم مشهور (١٥٥٠).

⁽١٥٧) انظر: ابن سينا - كتاب الجدل، ص٣٨.

والحكم المشهور سهل التصور لأنّه من المحمودات الذائعة، إضافة الى أنّ التصور كلّا كان أسهل في تناوله، كان أسهل في التصديق أيضاً؛ والعكس بالعكس. والشهرة تتعلق بعدة أمور، فتارةً هي للمصلحة العامة، وتارةً هي بسبب الاجماع عند بعض الملل والفئات، وتارة هي استقراء لبعض الأشياء، واخرى هي ما يُحمل على الحياء والخجل أو الرحمة والحشمة. أو ربما كان سبب الشهرة (اسم مشترك) لا غير.. وقد تتباين الشهرة أيضاً درجة ونسبة؛ حسب طبيعة التسليم بها، سواء من قبل الجهاعات - كها ذكرنا - أو الأفراد من حكهاء وفلاسفة وغيرهم. شرط أنْ لا يكون هذا المشهور شنيعاً عند العامة؛ فعندئذ لا ينتفع به في الأقيسة الجدلية المطلقة التي تهدف أصلاً الى تحصيل القدرة على اثبات ما يحاول الجدلي إثباته او إبطاله (١٥٨).

ومرّة أخرى؛ فالموضع - وهو جهة قصد للذهن - غالباً ما يستعمل مقدمة أيضاً؛ وحينئذ لا يحسن استعاله للقياس. وقد تجتمع المقدمة والموضع معاً لتؤديا دلالة القانون: فالأول (اعني المقدمة) يصبح جزء قياس، والثاني (أعني الوضع) يصبح صورة قانون.. ومن المواضع ما هو طبيعي وما هو خلقي ايضاً.

أما (الدعوى)، فهي قضية يراد بها الحكم على اثباتها أو إبطالها بصناعة (السائل الجدلي)، شرط أنْ لا تكون محل اتفاق؛ بل محل خلاف في الأصل. رغم ما يؤكده الفيلسوف من ان مفهوم الوضع يشبه مفهوم الدعوى.

وعودٌ على بَدْء؛ فالجدل - دون سائر الأقيسة الأخرى كالخطابة والشعر والمشاغبة والعناد والسفسطة - هو الأصل، وتنحصر منافعه في

⁽١٥٨) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٣٩ - ٥٣٠

الأمور التالية (١٥٦):

- ١ حملية الارتياض التي هي القدرة على ايجاد أفعال جنس واحد وتحسينه والاكثار منه، بعد الحصول على المواضع التي منها يكن أن تُستنبط الحجج على كل ما هو مطلوب.
- ٢ عملية المناظرة؛ من حيث انها تورث القدرة على ايجاد القياس أو ما يقابله. وتفترق عن الجادلة في المفهوم، لأن الانسان يمكن ان يكون مناظراً ومناظراً؛ بينا لا يكون مجادلاً ومجادلاً، فليست الجادلة، اذن، هي مناظرة، بل ان صناعة الجدل تنفع فيها فحسب.
- ٣ النفع العام، حيث ينبغي أنْ يكون جدلاً منتجاً، يؤدي بدوره
 الى إشعار الجمهور بآراء موافقة لهم، يعجزون عن الاصغاء
 إليها عن طريق (البرهان).
- النفع الجزئي ويهدف الى اقناع المتعلم في قبول واعتقاد مبادىء معينة منتزعة من «المشهورات الذائعة المشتركة».
- ٥ القدرة الجدلية التي سبقت الإشارة اليها حيث تؤدي الى اثبات ما ينبغي اثباته أو إبطاله، وذلك في اكثر الأشياء وليس في كل الأشياء.

تلك هي منافع الجدل عموماً؛ أما اجزاؤه وتراكيبه، فيجب النظر إليها من ناحية (المادة) لا (الصورة) – باعتبار ان المقدمات في القياس الجدلي تؤخذ بالطلب من الجيب، حيث تكون في أول الأمر مسائل، ثم بعد تسلّمها تصبح مقدمات، وعندئذ يظهر لنا الجدل مجالتيه: الأولى بناؤه على المسائل، والأخرى تأليفه من المقدمات؛ وفحوى ذلك «إنّ

⁽١٥٩) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٤٨ - ٥٣-

المسألة من حيث هي مسألة لا تكون جزء قياس، ولكن تكون أصلاً يبنى عليه القياس. واذا صارت مقدمة، كان منها القياس لأنها جزء قياس. فالمقدمة قضية، كما أنَّ النتيجة قضية.. والمسألة قضية. إلاّ أنَّ القضية اذا كانت مقصودة بالقياس العلمي سميت مطلوباً، وإنْ كانت مقصودة بالقياس الجدلي سميت وضعاً... واذا كانت القضية مقرونة بقابلها سميت مسألة (١٦٠). ».. وللمسألة محمولاتها وهي الجنس والحد والخاصة والنوع والعرض؛ حيث إليها يتوجه السلب والإيجاب، أو ما ندعوه بالاثبات والإبطال؛ سواء كان يسيراً تحققه أو عسيراً. فإنَّ «جميع ما اثباته أسهل فإنَّ إبطاله أعسر، وجميع ما اثباته أعسر فإنَّ إبطاله أسهل» – تلك هي القاعدة التي تدور عليها ظاهرة الاثبات والإبطال.

وينبغي لهذه المحمولات الخمسة التي تخص (المسألة)، عند محاولة اثباتها جدلياً، التأكد أولاً من اثبات وجودها، مع ذكر ما يجب من صفاتها الأخرى مثل كونها مقومة ذاتية، وأنَّ بعضها أعمَّ من بعض، وأخرى مساوية. أو انها غير مقومة وغير منعكسة. مع الإشارة الى ان هذه المحمولات حُدّدت لتعدّ نحوها المواضع «والمواضع إنما تعدّ نحو الإثبات والإبطال إنّا يتوجه نحو الدعاوى » لا يفيد النظر فيها من قبل أحد هذه المحمولات. بل يلزم أنْ نحد لا يفيد النظر فيها من قبل أحد هذه المحمولات. بل يلزم أنْ نحد المقدمة الجدلية التي هي جزء قياس جدلي؛ لأننا في المقدمات الجدلية ينصب ويتركز اهتامنا فيها على التسليم المشترك أو الخاص، وعلى نسبية تلك الحدود، لذا لا يتعين، في هذه الحال، حكم يؤدي الى حيث يكون المحمول شيئاً من الأشياء.

وكون المقدمة الجدلية هي جزء قياس ِ جدلي، كما بسطنا، فإنَّ

⁽١٦٠) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٥٤٠.

المطالب الجدلية هي أحد طرفي النقيض: هي للمجيب من حيث ما ينصره ويحفظه، وهي للسائل من حيث ما يقابل ذلك. على أن تؤخذ المقدمة، سيراً على «التعليم الأول»، (المقصود بالتعليم الأول هو النص الارسطوطالي) على انها مسألة؛ تتميّز. بالشهرة والتسليم، كما أشرنا من قبل.. والشهرة هنا حالها حال الأوليات في البرهان؛ حيث يُبرهن عليها دون حاجة الى طلب قياس على صدقها (أعني الأوليات) – وكذلك الأمر بالنسبة للأمور المشهورة، حيث يستعملها الجدلي «من غير أنْ ينزل عن درجة الشهرة المطلقة والتسليم المطلق، الى التسليم المحدود بالمسألة عنها، ليتسلم، وكأنها مشكوك فيها، وكأنها معرّضة لأنْ يقع فيها شك (١٦١) ».

وليس للجدلي جواز السؤال عن ماهية الشيء أو لميّته، باعتبار أنَّ سؤالاً كهذا هو من التعليم وليس من الجدل - فإنْ سُمح له أنْ يسأل عن الماهية؛ فينبغي أنْ يكون ذلك بسبيلين فقط: الأول أنْ يسأل عن ماهية دلالة لفظ يستعمله الجيب أثناء حديثه. والثاني أنْ يسأل بصيغة (الهلية) أي المادة بدل الماهية.

وسؤال يُطرح الآن - بعد الحديث الموجز عن الحمولات الجدلية والمقدمات والمطالب - ما هي الحجّة الجدلية؟ (التي سبق أنْ أشرنا الى حدّها).

(الحجّة) عموماً هي استدلال على صدق الدعوى أو كذبها، فكل شيء يوصل الى التصديق فهو حجّة، وقد يكون الطريق إما قياساً أو استقراء، أو نحوهما(١٦٢).. والاستقراء أقرب الى الحسّ، وأشدّ اقناعاً،

⁽١٦١) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٧٥٠

⁽١٦٢) انظر: ابن سينا - الاشارات والتنبيهات (قسم النطق) ص٤٠

واوقع عند الجمهور. وأيّاً ما كان، فانَّ الاستقراء والقياس، في رأي ابن سينا، هما أصلا حجاج الجدل.

وتكتسب الحجّة أو الملكة الجدلية بشروط أربعة سبق أن أوردنا السبها الرئيسة عند الحديث عن شروط صناعة الجدل.

أما نفع هذه الوسائل في اكتساب القنية الجدلية، فيمكن حصرها في ثلاث جهات:

الاولى؛ هي كون الجدلي، في اكتسابه المشهورات وحفظه ما يراه الجمهور، يفيده كثيراً في تجنب الجيب والسائل الللاجَّة فيا لا خلاف فيه.. ويضرب الفيلسوف مثلاً على ذلك قضية خلق القرآن التي ظهرت على أيدي المعتزلة في عصر المأمون – فيقول: «كقول أحدها: كلام الله غير مخلوق، وعنى به هذا المسموع. وقال الآخر: كلام الله غير مخلوق، ويعني به شيئاً آخر غير ذلك لا يتصوره ولا يصوره للآخر، ثم يتشاغبان! والاقتدار على تفصيل الاسم المشترك يعين في هذا الباب معونة عظيمة، ويكفي اللجاج فيا لا يهمّ. » (١١٢)

والثانية، هي قدرة الجدلي على طلب الفصول، حيث تساعد على ارتياد المواضع والمقدمات التي تُعد نحو القياسات الموجهة للنظر في الواحد أو الغير، ونحو الإثبات أو الإبطال. وتنفع أيضاً في الحدود باعتبار أنَّ كمال الحدود لا يكون إلا بالفصول.

وأما الثالثة - فهي المبنية على طلب التشابه؛ فانها تفيد في الاستقراء من حيث أنّه مبني على طلب أمور متشابهة تحت كلّي وكلّي آخر؛ كي يجعل أحد الكليين مجمولاً على الآخر حمل شهرة لا حمل صدق وحق.. وقد تتداخل بعض وسائل اخرى معها كي تؤدي جميعها الى

⁽١٦٣) انظر: ابن سينا - كتاب الجدل، ص٩٤٠

سلامة الوسيلة أو الآلة التي تُستخدم في الصناعة الجدلية، لبلوغ غرضها المنشود!

21 - واذا عدنا الى مواضع الاثبات والإبطال في الجدل من حيث حقيقة الوضع بالذات؛ وجدنا أنَّ بعض المحمولات الخمسة التي أشرنا إليها - قد تبطل كلياً أو جزئياً؛ كالعَرَض مثلاً، بينا الخاصة والحد والجنس والنوع ليست كذلك.

وليس من الضروري أنْ تكون المواضع كلها مأخوذة من موضوعات الحدّ، بل يمكن أنْ تكون من أمور خارجة، حيث تؤخذ من أشياء تلزم المطلوب أو المطلوب يلزمها، وتستعين بالزمان من حيث اختلاف حدّ المطلوب فيه.. وهناك مواضع خارجة لا تخضع للزوم؛ بل تخضع للعناد والمقابلة مثل: الصحة والمرض، أو مثل قولنا: إنه إما أنْ تكون الشمس طالعة، أو يكون الليل موجوداً.

وهناك مواضع اخرى، كنقل الاسم وتبديله، خاصة اذا لم يكن بحسب الذات بل بحسب الصفة. فينبغي عندئذ أنْ نأخذ المعنى نفسه ونلاحظه في ذاته، ونقصر الاسم عليه.

وهناك مواضع خارجة تُضاف الى ما سبق، وتؤخذ من المتقابلات ومن الأحوال والابتداء والانتهاء والاشتقاقات، وكذلك من مواضع الأضداد.. ومنها أيضاً مواضع النظائر، والمقصود بالنظائر «الأمور التي لها نسبة الى الشيء فيشتق لها منه إسم، إما مثل نسبة المقبول الى القابل المشتق له منه الاسم؛ كالعدل الذي هو نظير العدالة... وإما مثل نسبة الغاية الى الفاعل والحافظ، كالأمور الصحية التي تفعل أو تحفظ الصحة، فيشتق له منها، من الصحة إسم. وإما نسبة المبدأ الى الغاية، فيشتق له منها إسم؛ كما يقال: مرض عفوني! »(١٦٤).

⁽١٦٤) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٣٥٠

ومنفعة النظائر تُحدّ بوجهين: أحدها أقرب الى دلالة العلم الخُلقي؟ كقولنا: إنْ كانت العدالة مجودة، فالعدل إذن مجود، وما كان يجري مجرى العدالة فهو مجود؛ فالعدالة مجودة أيضا.. أما الآخر، فيكون مجسب المقابلة؛ سواء من النظائر أو من التصاريف، ومثال الأول: إنْ كانت الشجاعة حكمة، فالشجاع حكم، ومثال الثاني: إنْ كان ما يجري مجرى المحكمة، فالشجاعة حكمة.

ومواضع أخرى مأخوذة من دلالة (الأكثر والأقل) يضعها الفيلسوف تحت مفهوم (الأحرى)، ويمكن حصرها في وجوه أربعة:

- أ -جعل ما هو أكثر في معنى الموضوع؛ أكثر في معنى المحمول، وبقياس شرطي؛ ومثاله: «إنْ كانت اللذّة خيراً، فها هو أكثر جوراً لذّة فهو أكثر خيراً. وإنْ كان الجور شراً، فها هو أكثر جوراً فهو أشدّ شراً ».
- ب أخذ محول آخر مع المحمول؛ صفته الأولوية، فإنْ لم يُحمل كان للإبطال، وإنْ وجد ما هو مشهور فهو للإثبات. ويتباين هذا بحسب اختلاف المفهوم من دلالة (أولى) حيث يُنظر إليها من ناحية الطبع أو الأقدم تارة، أو من ناحية الوجود الأقل أو الأكثر، تارة أخرى.
 - ج كون الكثرة في جهة الموضوع بالذات، مع بقاء المحمول واحداً.
- د -قيام اعتبار بين محمولين وبين موضوعين، بحيث لا يكون أحد المحمولين أولى بوضوعه من المحمول الآخر بموضوعه، ويؤخذ عندئذ بما قيل.

وثمّة مواضع اخرى، منها فعل الشيء إذا أضيف الى غيره أو تُرن به؛ بحيث يصبح بحال يكن الحكم عليها بأنها هي تلك - ومنها فعل

شي اذا زيد على شي . وكلا الوضعين السابقين يصلحان للإثبات لا للإبطال.

ويلعب مصطلحا (الآثر) و(الأفضل) دورها الواضح في المواضع، وكلاها يتعلقان بالجانب الخُلقي من الفعل الانساني، - وقد يخرجان على ذلك أحياناً، كما يرى ابن سينا نفسه - لذا لا بد من وجود (معيار) معين لهذه الأفضلية، يثل نوع الفضيلة، سواء في حال المشاركة أو عدمها، ومن هنا فالأفضل يُقال على أوجه ثلاثة (١٥٥).

- ١ قبول الفضيلة للزيادة والنقصان، بحيث يمكن أنْ يُقاس طرف على آخر مقداراً؛ كقولنا: فلان أيسر من فلان أي يساوي الطرف الآخر بما لديه من أموال، وزيادة!.
- عن الناحية الكيفية للأشد والأضعف؛
 مثل: الأجل، والأسخن بحيث متى استوت وسائل القياس العلمي، أصبح في الإمكان، إخضاع الصفة المطلوب قياسها، للمقدار.
- ٣ تساوي فضيلة الطرف الأول مع اضافة إلى فضيلة الطرف الثاني، بدون زيادة في المعنى، كقولنا: فلان شجاع عفيف!
 وفلان شجاع غير عفيف!

أما (الآثر) فهو حصرٌ بين طرفي غايتين احداها سهلة المنال، والأخرى بعيدة، ومثاله: صحة النفس هي آثر من صحة البدن؛ لأنَّ «المؤثّر بذاته ولأجل نفسه أفضل من المؤثّر لأجل غيره، كالدواء والصحة (١٦٦) ».. فيكون التفاضل إذن بين الغاية والوسيلة، والغاية آثر من الوسيلة، وانَّ الساعيين الى غايتين، فأيّها اكثر عجلة في تأدية تلك

⁽١٦٥) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، (مقدمة المحقّق ص٥٠).

⁽١٦٦) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٥٣٠

الغاية يكون آثر من غيره، اذا تساويا وتقاربا، ويختلف الأمر درجة وشدة حسب مراحله؛ فها كان آثر على الإطلاق أفضل ممّا يكون على مراحل (١٦٧).

وينبغي، في ضوء هذه النظرة، ملاحظة أنَّ المقارنة بين مفهومي الآثر و الأفضل لا يستويان ولا يتعادلان؛ لانَّ الشيء قد يكون أفضل ولا يكون آثر؛ فمثلاً: إنَّ العلم أفضل وليس آثر من اللباس للعريان!. وانَّ الموت على حال كريمةٍ أفضل من الحياة الخسيسة، وليس آثر.

وآلة هذا الايثار صفات ثلاث هي: النافع والجميل واللذيذ، تقود جميعها الى عملية التحقق عند الاختيار، سواء ما كان من هذه المواضع أجزاء أو كليات.

ومًّا يُلحظ في هذا الجال، انَّ مواضع الخاصة تشترك في اعتبار واحد؛ وهو الجودة فحسب، دون النظر الى حال الكذب أو الصدق. ومن الخاصة ما هو أعرف بالذات من الخصوص: كالحركة الى فوق. ومنها ما هو أعرف بالنظر؛ مثل: «كون الزاوية الخارجة أعظم من كل واحدة من الداخلتين المتقابلتين، فانها خاصة لمتساوي الزوايا لقائمتين، وأعرف منها، وبها تعرف (١٦٨) ».

ومنها موضع آخر أيضاً، وهو أنْ تجعل الخاصة ما لا يلزم داعاً، كمن يجعل خاصة الانسان إنه كاتب، فلا يكون هذا دالاً على كل انسان.. وقد تعطى الخاصة بالقياس الى الحسّ، بحيث لا تدوم نسبة ذلك الحسّ من الشيء ذاته. وهناك مجالات اخرى لمواضع الخاصة، يتعلق بعضها بطبيعتها، والبعض الآخر بالأصول المشتركة بينها؛ كالتضايف والعدم والملكة والتعادل، والقوة والانفعال. واكتفينا

⁽١٦٧) انظر: اين سينا - المصدر السابق، ص١٥٧.

⁽١٦٨) انظر: اين سينا - المصدر السابق، ص٢٠٨٠

بالتحليل بما عرضناه من الموقف السينوي نحوها.

اللفظ، وأخرى تتعلق بالفصل وبالضد بين الحدين، أو تتعلق بكيفية باللفظ، وأخرى تتعلق بالفصل وبالضد بين الحدين، أو تتعلق بكيفية إثبات الحد وإبطال الخاصة، وفي نفي طريق القسمة والتشجير والنظر في المتقابلات والنظائر، وفي الحدود المركبة والمضافة، وفي نسبة الحدود كالكل والجزء والمعية... ولابن سينا حديث مسهب حول هذه المواضع الجدلية، لم نجد ضرورة إقحامه في دراستنا هذه، بل اكتفينا بما أوردناه ونورده الآن عن تلك المواضع.. يقول الفيلسوف: «فقد عددنا لك المواضع في الحد، وأولاها ما تكون المواضع جدلية، وأكثرها تمكيناً إيانا وأما ما عدا ذلك فيقل عدد مواضع نفعها، وإنْ كانت أصح فقعاً، ومع ذلك تدعو الى نظر أدق من الجدل المعد للجمهور. وأما أنَّ أي المسائل أسهل اثباتاً، وأيها اسهل إبطالاً، وضد ذلك، وأي المحمولات الخمسة أسهل إبطالاً وإثباتاً؛ فيجب أنْ تعلمه من الأصول التي سلفتْ في هذا الفن، والفنون التي قبله (١٢١)».

ولكن سؤالاً يطرح في هذه المرحلة أيضاً؛ ما هي وصايا الفيلسوف بالنسبة لطبيعة السائل الجدلي؟.. يكن حصر هذه الوصايا بثلاثة أمور (١٧٠).

أ - أنْ يكون السائل قد أعدّ الموضع الذي منه يأخذ المقدمة لقياسه، وهذا أمر يشارك فيه رجل الفلسفة السائل الجدلي أيضاً.

ب - أَنْ يكون السائل قد رتّب في نفسه كيفية التوسّل الى تسلّم هذه

⁽١٦٩) انظر: ابن سينا - المصدر المابق، ص٢٩٧.

⁽۱۷۰) انظر: ابن سيا - المصدر المابق، ص٣٠١.

المقدمة في حال قبولها، أو كيفية التشنيع على منكرها، إنْ حاول النكران!

جـ - أنْ يكون السائل على أمِّ استعداد للتصريح بما أعدّه في نفسه مخاطباً به الغير.

وها هنا نلاحظ أنَّ الفيلسوف أكّد على السائل أنْ يستعمل القياس مع الجدليين، بينا يستعمل الاستقراء مع الذين هم أشبه بالعوام (١٧١٠).

أما وصايا (الجيب الجدلي) - فهي، في رأي الحكيم، على نحوين: أحدها من جهة الفعل؛ حيث لا ينبغي له أنْ يسلّم بما ليس مشهوراً، والعكس بالعكس، والآخر من جهة القدرة، وهو الالتزام الذي لا يدل على ضعف فيه، مع حفظ للأوضاع المشهورة.. يضاف الى ذلك عدم تسليم ما يراد منه تسليمه، اذا كان فيه غموض، إلا بعد الاستكشاف والاستفهام. وفي حال التسليم له أنْ يطالب بمعنى آخر غير الوجه الذي فهمه. وله أنْ يمانع السائل في المقدمات القريبة، أو القريبة المنتجة لها، ويأتي بقياس جزئي أو مناقض له، حسا أو إشارة. واذا كانت احدى المقدمتين كاذبة والأخرى صادقة، فلا ينبغي له أنْ يمتنع عن تسليم الصادقة في المشهور، كي لا يُنسب الى التعسف؛ بل عليه نقض القياس من جهة إبطال القضية الكاذبة فحسب.

وللجدلي الاستعانة بطرائق التبكيت في المواضع المستحقة لذلك، ويمكن حصرها في خسة (١٧٢):

١ - أنْ تكون الأقاويل غير منتجة أصلاً؛ لا بالفعل ولا بالقوة.

٢ - أنْ تكون الأقاويل منتجة، ولكن لغير جهة المطلوب اصلاً.

⁽۱۷۱) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٣١١.

⁽۱۷۲) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٣٦٠ - ٣٢٠.

- ٣ أنْ تكون الأقاويل منتجة للمطلوب، ولكن ممّا هو كذب وغير مشهور.
 - ٤ أَنْ يكون في الأقاويل فضلٌ لا يُحتاج إليه.
 - ٥ أنْ تكون مقدمة الأقاويل صادقة، ولكنها أخفى من النثيجة.

وأيًا ما كان، فاذا قيس الأمر الى طبيعة القضايا التي يطرحها الجدلي عادة؛ فانّها تتميّز بصفتين: الأولى (الضرورة) - حيث انّ المقدمات الضرورية تدخل في القول الموجب للمطلوب، سواء كان قياساً أو استقراء.. والأخرى (عدم الضرورة) - حيث يكون تعلّق المقدمات بأغراض أربعة هي: الاستظهار في الاستقراء والقسمة أولاً، والاستظهار في تفخيم القول ثانياً، والاجتهاد في إخفاء النتيجة ثالثاً، والتكلّف لإيضاح القول رابعاً.

وأخيراً فإنَّ الفيلسوف يرى أنَّ طبائع الجدليين منها ما هو «متعسر»، ومنها ما هو صلف سمج ؛ والمتعسرون في أول الأمر أشد تعسراً وأكثر جُحداً.. ثم يفترقون إذا طال الكلام. وأما الصلفون فأمرهم بالضد (١٧٣)».

وعلى الرغم من هذا، فأنَّ على الجدلي أنْ «يطلب الدَرَبة بالاحتجاج للشيء الواحد من المواضع المذكورة بججج كثيرة.. وأنْ يتحفظ في المسائل الخلافية المشهورة، ويحفظ حجج الإثبات والإبطال فيها، وأنْ تكون حدود الأصول والمبادىء مشهورة عنده، وتكون كلها على طرف لسانه (١٧٤) »!.

٤٣ - تُرىٰ ما الفائدة حقاً من كل هذا الذي يقوله الفيلسوف في

⁽١٧٣) انظر: ابن سيا - الصدر السابق، ص٣٢٩.

⁽١٧٤) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٣٣٥.

مفهوم عناصر منطقه الجدلي؟.. إنَّ الجواب القاطع هو: انَّ الجدل صناعة تفيدنا القوة على اكتساب القياس، وعلى المناقضة، وعلى المعارضة بالاحتجاج، والشعور بصحة السؤال أو سقمه!.

وتلك في نظرنا هي أضعف الايان في طريقة لا تصل الى اليقين؛ بل الى المشهور من الأمور فحسب!..

* * *

23 - ولكن ما هو الوجه الآخر لهذه الجدلية الجادّة الهادفة المتميّزة؟.. أهو جدل من نوع جديد؛ يصطنع القضايا اصطناعاً بطريقته الخاصّة المبتكرة؟. أم هو نحو من التركيب اللغوي لا يُقصد من وراء بنائه المعنوي سوى التمسك بالشكل دون المضمون؟.. أم انّه صورة من صور الاقناع والتمويه والمغالطة ليس غير؟..

تُرى مرّة أخرى؛ أهو جميع هذه، أم هو واحدة منها؟. ذلك ما سوف نقف عليه في تحليلنا لمادة (السفسطة) في المنطق السينوي.

20 - وكمدخل لهذه الدراسة، فإننا نخالف بَدْءاً رأي الفلاسفة العرب - ومنهم ابن سينا - في نظرتهم غير الواعية للسوفسطائية التي كانت (السفسطة) صنعة من صنائعها المرموزة إليها في تراثنا الفلسفي.

فلم تكن السوفسطائية، في رأينا، حالة مرضية لحقت الفكر اليوناني كما يجلو لبعض الباحثين والدارسين هذا الادعاء. بل كانت مرحلة تقتصيها روح العصر، وسورة فكرية انصهرت في بودقة من صراع المتناقضات التي ورثتها عن مجد فلسفي قديم. يضاف الى هذا ما استجد من أوضاع كانت خليقة بارهاص منتظر، مها أعوز هذا الارهاص سلامة المنهج وصحة الدليل.. وحسب الفكر يومذاك هذه اللمعة الخاطفة في حلك الظلام الخيم على نفوس الأثينيين؛ وهم على أبواب عصر جديد يتطلع نحو الطريف والعتيد، مستغلاً كل الوسائل التي عصر جديد يتطلع نحو الطريف والعتيد، مستغلاً كل الوسائل التي

يرغب فيها، سواء كانت مبرّرة بالغاية أو مبرّرة بالوسيلة، فالمقياس الذي يريد هو منفعة الانسان في ظل حكم الانسان على نفسه (١٧٥).

ولعل عبارة السوفسطائية المشهورة التي تقول: «إنَّ الانسان مقياس الأشياء جميعها؛ الموجود منها وغير الموجود» - قَثَّل لُبٌ موقفها الفكري الذي لعب دوره الكبير منذ افلاطون وحتى عصورنا المتأخرة، وكان له تأثيره العميق في أحكام الفلاسفة العرب عليها.

ولتوضيح هذه الرؤية المعرفية ، نتساءل مَنْ هو (الإنسان) المقصود به أنْ يكون مقياساً للأشياء جميعاً ؟.. إنَّ التفسير الافلاطوني للعبارة يذهب الى تحديد المعنى بالانسان الفرد دون سواه: « فالأشياء بالنسبة لي هي كما تبدو لي ، وبالنسبة لك كما تبدو لك » - فالاحساس الفردي اذن هو الحكومة القائمة في نهاية الشوط ، باعتبار أنَّ النسبية التي تبنتها السوفسطائية لا يمكن (كما تصور افلاطون) تعميمها بشكل جماعي ونوعي ولو تحقق ذلك لفقدت صيغتها الطبيعية في الفروق الحسية بين إنسان وإنسان ، ولاستوى لديها حكم عام على الاشياء!.

فافلاطون، في منظوره هذا، يُرجع لفظة (انسان) الى معنى (الفرد) المتعين.. والحق أنَّ شيخ الاكاديمية يمثّل جانباً واحداً من المشكلة؛ فهنالك مواقف اخرى اختارت الوجه الآخر من الاستقطاب، فادّعت انَّ المقصود من (الانسان) هو النوع دون سواه (١٧٦١)، وتنكرت لكل تفسير يخالفها، معتقدة انَّ السوفسطائية تمكنت من التمييز بين فصل النوع وجنسه.

⁽۱۷۵) انظر كتاب المؤلف - فلاسفة يونانيون من طاليس الى سقراط، ط.ثانية، يبروت ١٩٧٥، ص١٤٥٠.

⁽١٧٦) من الذين ذهبوا الى هذا الرأي الأساتذة: زيار وكومبرز والسيدة فريان - انظر المصدر السابق

أما كاتب هذه السطور فيميل، في الواقع، الى ايضاح الموقف على سبيل آخر يستبعد فيه افلاطون من جهة، ويستبيح لنفسه التحديد - بعنى خاص - من جهة اخرى، دون الوقوع في التناقض:

فعبارة المدرسة لا تحمل معنى الفرد المتعيّن كها تصور افلاطون، ولا دلالة النوع المطلق كها تصوّر الآخرون؛ لأنَّ (المقياس) الذي أرادته السوفسطائية نفسّره بانّه (قوة) تُحمل على أفراد الناس مجتمعين ومتفرقين، وتصريف هذه (القوة) يختلف من فرد الى آخر، بل لا يكن القول انّه في حال التطبيق تتفق قوتان من هذه القوى في المقايسة (قاماً كها يظهر لنا من امتلاك الناس جيعاً إدراكاً حسّياً، واختلافهم جيماً في مستويات هذا الإدراك) – لانَّ هذا الاتفاق، لو أمكن حدوثه وحصوله، لاستحال (القياس) نفسه الى عملية استنباط عقلي لا تعترف به السوفسطائية.

فموقفنا اذن يدفع فكرة الفردية الخالصة عن (الانسان)، ويستبعد، في الوقت ذاته، فكرة الشمول للنوع المطلق الذي لا يُدرك إلا بالعقل كما يقول أنصاره!..

ويضاف الى هذا، انَّ هناك دلالة وجودية في عبارة المدرسة آنفة الذكر؛ فالإنسان مقياس (ما هو موجود وغير موجود) – وهذا وحده إشارة كافية تخرج الانسان عن طبيعة المقياس الفردي المتعين، ولكنها تبقيه في دائرة الحس وادراكاته.

وحصيلة ما تقدم من رأينا؛ انَّ عبارة السوفسطائية تحمل إمكانية الحجاد تقريرين في الموضوع الواحد؛ كلاها يُوصف بالصحة قياساً الى الحكم الحسي للانسان - والصحة هنا تحمل دلالة (الأضعف) و(الأقوى)، أو أنَّ شيئاً (أفضل) من شيءً. فكأنَّ الحكم في المعرفة أمر تدريجي يحتلف باختلاف طبيعة الأفراد النفسية والفسلجية، فمثلاً انحراف صحة

البصر يغيّر نتائج الحكم البصري على الأشياء، فيدرك صاحبه شيئاً من الحال يختلف عن حال سليم البصر، وليس للأخير أنْ يدّعي انه يدرك حقيقة اللون، ولكن موقفه تغلب عليه فكرة (الأفضل) - بمعنى أنَّ السليم يدرك أفضل ممّا يدرك المريض.

ولم تقصد السوفسطائية، في رأينا، بمنطوق (الأقوى) و(الأفضل) فكرة (الصدق) التقليدية التي نطلقها على العبارات الكاذبة والصادقة، بل المقصود بهذه الدلالات – إذا جاز فرضاً تحميل نظريتها فكرة الصدق – معنى تقييمي، أي من الخير أنْ نعتقد في صواب هذا الشيء. والخير هنا ليس (معياراً) كها توهم البعض، بل هو المنفعة التي هي مقياس الصدق في هذا الحكم حين تطابقه واتساقه؛ سواء كان هذا التطابق مع الواقع، أو كان مع الاتساق في العبارات المقبولة؛ فالموقف واحد لا يتغير.

ومؤدى ذلك كله انه لا توجد ثوابت اجتاعية أو خُلقية أو دينية أو سلوكية بين الناس في رأي السوفسطائية - بل تعود جملتها الى (العُرف)؛ فهو الثابت الذي يتحكم في الافراد والجتمعات على السواء، تماماً كما تتحكم فكرة (التغيّر) الثابتة في التغيّر ذاته في فلسفة هرقليطس (٥٤٤ - ٤٨٤ .ق .م) - بـــل انَّ موقــف المــدرسة السوفسطائية ، عثّل النتيجة الحتمية لمذهب صاحب التغيّر (١٧٧).

وأيّاً ما كان الأمر بالنسبة لآرائها؛ فانَّ فذلكةً كهذه كان لا بُدّ منها في إيضاح الموقف، قبل أنْ نلج الباب الضيّق الذي دخل منه الفلاسفة العرب حين بدأوا دراساتهم عن (السفسطة) واتجاهاتها؛ فاعتبروها نوعاً من الاستدلال الباطل الذي لا يقود الى الحق، بل جُلّ هدفه التمويه والمغالطة - ومن هنا نجد انَّ ابن سينا كان غرضه ومقصده من

⁽١٧٧) قارن كتاب المؤلف الــابق، ص١٦١ - ١٦٢٠.

(السفسطة) هو البحث في الأغاليط التي يقع فيها الفكر، وكيف يكن تجنبها بسبيل جدلي، بحيث تعود هذه الصناعة، في نهاية الأمر؛ «صناعة كلية » على خلاف رأي ارسطوطاليس الذي اعتبر السفسطة مهدة لفن الخطابة، وداحضة للطريقة الجدلية التي تنادى إليها السوفسطائيون في مناقشاتهم العامة عصر ذاك.

فالبناء النقدي لكتاب السفسطة السينوي يجعل منه بحثاً من أبحاث المنطق الشكلي بصورة عامة؛ من حيث انه ينهض على أساس انَّ المغالطات تنحصر في صناعة القياس فحسب، دون الاستقراء لأنَّ الاستقراء انتقال من الجزئي الى الكلي «وانت تعلم - كما يقول ابن سينا - ان الجزئيات من التبكيتات البرهانية والجدلية غير متناهية (١٧٨) ». فعاد العلم إذن في حال لا تتناهي أ.

يُضاف الى ما تقدم أنَّ الفيلسوف اعتبر انَّ المغالطات لا تقع إلاّ في صورة القياس أو في مادته، أو انها تكون غلطاً أو مغالطة (١٧١). والفرق بين الغلط والمغالطة، في حال الاستدلال المنطقي، انَّ المغالطة تتضمن معنى التمويه على الخصم، وليس الغلط كذلك.. فهي اذن (أعني المغالطات) جهل بطرائق القياس الصحيح؛ الذي تنكبتُ دونه المدرسة السوفسطائية.

وفي ضوء هذه النظرة؛ تصبح (السفسطة) جزءاً من المنطق لا يتجزأ - كما أشرنا من قبل - وهي الغاية التي هدف إليها الحكم في حديثه؛ سواء في كتاب الشفاء أو الإشارات والتنبيهات أو في كتاب النجاة، أو في رسائله المنطقية الأخرى، المطبوعة أو المخطوطة على حديد سواء.

⁽۱۷۸) انظر: ابن سينا - كتاب السفسطة، ص ٤٠.

⁽۱۷۹) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص ٨٩.

وعلى الرغم من انَّ ابن سينا أشار في بعض كتبه (النجاة ص ٨٩) الى أنَّ أسباب الغلط تعود الى اللفظ غالباً!. ولكنه عموماً وقف الى جانب صورة القياس ومادته؛ متجنباً التمسك بالألفاظ، متجهاً الى مفهوم (النُطْق الداخلي) للإنسان الذي يستملي دلالة المعنى من البناء الصوري للمنطق.

٤٦ – واذا كان الاطار الذي وضعه الفيلسوف للمغالطات، يتسم بهذه السمة التي أشار؛ فها هي (المغالطة) أساساً؟.

هي قياس يعمله انسان يتشبه بالجدلي أو التعليمي لينتج بعمله هذا نقيض وضع ما؛ وينبغي بنا أنْ لا ندعوه تبكيتاً (أي غلبة بالحجة؛ أيّا كان الطريق المسلوك لأجل هذه الغلّبة!) أو ندعوه توبيخاً؛ بل تضليلاً فحسب (۱۸۰). ولكن الشيخ الرئيس ابن سينا، رغم هذا الذي يقول، يعود فيسميه تبكيتاً تارة، وسفسطة أخرى، وتمويها مرّة. غير ملتزم بالقصد الأول من دلالة السفسطة عند المعلم الأول وهو تزييف الحجج الجرى أقوى منها حيث توضّح خطأها وتنكّب سبلها.

ولعل من أقوى الظواهر وأشدها بروزاً في مثل هذه الحالات؛ هي (المشابهة بين الأشياء) وعجز الآخرين من التمييز أو الفصل بين هذه المتشابهات، مجيث يؤدي هذا العجز الى الوقوع في الغلط، ومن ثمة الخلط بين اللفظ ومعناه - وهو في حقيقته جهل بطرائق التبكيت. ولا يتوقف الأمر على هذا، بل هناك جوانب أخرى للوقوع في حبائل هذا التضليل؛ منها «ما يكون بسبب تغليط الألفاظ باشتراكها في حد انفرادها، أو لأجل تركيبها، مجيث اذا تكلم اصحابها أقاموا الأساء في أذهانهم بدل الأمور، فاذا عرض في الأسهاء اتفاق وافتراق؛ حكموا

⁽١٨٠) انظر: اين سينا - كتاب السفسطة، ص١.

بذلك على الأمور (١٨١١) ».

ويتفرع المغالطون الى فرعين: سوفسطائيون ومشاغبون - فالأول منها هو الذي يتراءى بالحكمة، مدعياً بانه من أنصار مذهب البرهان. والآخر هو الذي يتراءى بانه جدلي، ويستعين في حواره بقياس من (المشهورات المحمودة) - ومن هنا فإنَّ «الأول له بحسب ما يقول، والثاني بحسب ما يسمع ». وقدياً قيل أن بين الحق والباطل أربعة أصابع، هي المسافة المكانية ما بين العين الباصرة والاذن السامعة!.

ويحصر الفيلسوف صناعة المشاغبة بخمسة معان هي: التبكيت، والتشنيع، وسوق الكلام الى الكذب، وايراد ما يتحير به الخاطب، والهذيان والتكرار. والتبكيت منه ما يدخل في اللفظ، ومنه ما يدخل في اللعنى، وقد سبقت الاشارة الى دلالته.

وأما القسم الأول منه، وهو الداخل في اللفظ، فيتعلق بإيقاع الغلط، ويتفرع الى ستة أنحاء:

من ناحية الاشتراك بالاسم، وهذا يظهر في حالات القياس،
 حيث تختلف نسبة الطرفين الى النتيجة، فلا يكون الطرفان
 أو أحدها في القياس هو بعينه الذي في النتيجة - فلا يكون
 القياس قياساً.

(وسنلتزم نحن، قدر جهدنا، ضرب الأمثلة ذاتها التي يذكرها الحكيم، متوخين بذلك الحرص على طريقته في الألفاظ والمعاني). فمثال ما تقدم: «لا يخلو إما أنْ يكون الذي قائم هو القاعد بعينه، أو لا يكون؛ فإنْ كان هو القاعد بعينه، فالشيء هو بعينه قائم وقاعد، وإنْ كان غيره، فليس القائم يقدر أنْ يكون قاعداً!»

٢ - من ناحية الماراة أي المشاغبة؛ ويكون الغلط فيه لاختلاف (١٨١) انظر: ابن سينا - المصدر البابق، ص٣.

مفهوم التركيب في الألفاظ؛ كقولنا: «ما يعلمه الانسان فهو ما يعلمه؛ والانسان يعلم الحجر؛ فهو حجر!».. وسبب المغالطة هنا هو لفظ (هو) حيث يشير تارة الى المعلوم، وتارة الى الانسان.. أو يكون الغلط فيه لاختلاف التقديم والتأخير إيهاماً؛ مثل: «الساكت متكلم» - يكن أنْ تفهم أنَّ الساكت متكلم، أو أنْ تفهم أنَّ المتكلم ساكت!.

وترجع، في رأي الفيلسوف، ناحية الاشتراك بالاسم وناحية الماراة الى خصلة واحدة من حيث المفهوم واختلاف الألفاظ تارة، ومن حيث التنظيم والطريقة تارة أخرى.

- ٣ من ناحية التركيب، حيث ينبغي أنْ يمتلك القول في مثل هذه الحال حكماً يُطلب فيه صدقه عند التفصيل. وغالباً ما يكون الغلط في التركيب نفسه.
- من ناحية القسمة؛ حيث يكون الشيء عند التحليل صادقاً، وعند التركيب كاذباً؛ ويتم التحليل بسبيلين: إما بحسب الموضوع من القول، أو بحسب القول ذاته ومثال الأول: «إن خسة زوج وفرد، وكل ما هو زوج وفرد فهو زوج، فالخمسة زوج!.. وليس الأمر كذلك، بل الزوج جزء من خسة، والفرد جزء آخر، وليس هو بحسبها زوجاً وفرداً ». ومثال الثاني: «قول القائل: إنْ كان الانسان حجراً، فالانسان جاد وهذا تركيب صادق من تفصيلين كاذبين ».
- من ناحية الإعجام والإعراب، حيث جعله بعضهم في المدوّن من الأقوال فقط أما ابن سينا فجعله أعمّ من ذلك.. والمقصود منه هو تغيير المعنى بترك الاعراب، أو تغييره لفظاً من ناحية (النبرات والتنقلات والتخفيفات، والمدّات

والتشديدات) حسب طرائق اللغات وتباينها في هذا السبيل.. ومثال الأول قولنا: «عُمْر (بتسكين الراء) فلا ندري انَّ (عمر) فاعل أو مفعول به » ومثال الثاني «أنْ ننقط على قوله (ما أطرف زيداً) بنقطة فيصير: (ما أظرف زيداً). وكذلك جميع ما يختلف بالتشديد، والتليين، والمدّ، والقصر، وتتشابه حروفه في الأصل وتختلف بالنقط ».

من ناحية شكل اللفظ، وذلك يعتمد على تباين مفاهيمه بالنسبة لاختلاف أشكال التصريف، والتأنيث والتذكير، والفاعل والمفعول.

أما القسم الثاني من التبكيت، المتعلق بوقوع الغلط من جهة المعنى؛ فيتحدد بسبعة أشكال على الوجه التالي:

- من ناحية التضليل الكائن بالعرض؛ وهو أخذ ما ليس واجباً أخذ وجوب، مجيث تكون الأعراض بعضها محمولة على بعض في كل موضوعٌ؛ ومثاله: «إنَّ زيداً غير عمرو، وعمرو انسان، فزيد غير انسان»!.
- من ناحية التضليل في الحمل وسوء اعتباره، من حيث «أنَّ الحمول قد يكون محمولاً بشرط أو مطلقاً، وقد يكون محمولاً في نفسه أو بالعرض، أي محمولاً لأجل غيره، كقولنا: إنَّ ما ليس بموجود فهو مظنون، وكل مظنون هو موجود (١٨٢) ».
- من ناحية قلّة المعرفة بالتبكيت؛ وأغلب ما يكون هذا في المغالطات اللفظية (بالإضافة الى التبكيت الحقيقي الذي بسطناه من قبل) حيث انَّ المغالطة وقعت في اللفظ بسبب تقصير وايهام معينين.

⁽۱۸۲) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢١.

٤ - من ناحية اللوازم؛ وسبب التبكيت هنا غالباً هو إيهام العكس، بحيث يسبق الى الذهن أنَّ الملزوم أيضاً لازم للآزمه. ويعمل الحسّ والعقل دورها في هذه المغالطة المعنوية: فمن جهة الحسّ مثلاً عندما لا يفرّق بين اللآزم والملزوم؛ كقولنا: «اذا رأينا الأرض وقد نديت بالمطر، فكلها رأيناها ندية ظنناها مطورة، كأنه لما كان الممطور ندياً، كان الندي ممطوراً (١٩٨١) ». ومن جهة العقل؛ فهو استعمال قياس مبني على العكس الجاري على سبيل التضاد، «كَمنْ يظنّ أنَّ كل حار مجموم؛ لأنه رأى كل محوم حار.»! - والمثال الأوضح الذي يضربه الفيلسوف كل مجموم حار.»! - والمثال الأوضح الذي يضربه الفيلسوف يقول: إن الموجود غير متكوّن، وكل ما ليس بتكوّن فلا مبدأ له، فالموجود لا مبدأ له. وكل ما لا مبدأ له فلا نهاية له؛ لأنَّ سلب المبدأ وسلب النهاية واحد. وكل ما لا نهاية له فهو مستوعب لجميع الأماكن.

من ناحية المصادرة على المطلوب الأول؛ حيث يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به انتاجه، كَمنْ يقول: إنَّ كل انسان بشرٌ، وكل بشرٍ ضحّاك، فكل إنسان ضحّاك المان فكل إنسان ضحّاك أبدل فالكبرى والنتيجة في هذا القياس شيء واحد؛ ولكن أبدل الاسم احتيالاً ليوهم المخالفة في الظاهر، مع أنَّ الاسمين في الحقيقة مترادفان.. وهذا في رأى الحكيم عجز عن التفرقة بين

⁽١٨٣) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص ٢٤،

⁽١٨٤) فيلسوف يوناني من أتباع مدرسة بارمنيدس الايلي التي تنادت الى القول بثبات الوجود، وقد تبنى قاعدة العكس الجاري على سبيل التضاد في طريقته القياسية. انظر كتاب المؤلف السابق ص ٨٠ - ٨٥٠

⁽١٨٥) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص٨٧.

(الهوية) و (الغيرية).

- ٢ من ناحية وضع ما ليس بعلّة علّة؛ ويتعلق هذا بقياس الخُلف؛ من حيث انه يورد في القياس شيئاً، ثم يجاول أنْ يظهر فساده بقياس خُلفٍ يتبعه، بينا هذا لا يكون عِلّة لذلك الخُلف، بل يكون ذلك الخُلف لازماً.
- من ناحية جمع المسائل في مسألة واحدة؛ وهو تضليل، القصد منه التاس جواب واحد للمسائل بعد الجمع. في حين أحكام المسائل تختلف ولا تحتمل جواباً واحداً، فينتج عن ذلك الحال!.

والتضليل في المعنى يقع من جهة الصدق والكذب، فليس في القضايا لذاتها تضليل - كما يدعي الفيلسوف - بل انَّ الوقوع في تضليل القضايا يكون من جهتين:

- أ من جهة نقيض القضية؛ من حيث «أنْ يكون الكذب ليس نقيضها، فأخذ ما ليس بنقيض لها نقيضاً، وهذا هو أنْ يكون ما هو سؤالان جُعل سؤالاً واحداً، فانّه اذا سُئل عن غير النقيض فليس السؤال واحداً (١٨٦) ».
- ب من جهة ذات القضية لا من جهة نقيضها؛ حيث يجب في مثل هذه الحال أنْ تكون للقضية نسبة ما إلى الصدق من ناحية الظنّ فحسب. وتكون النسبة إما الى معنى الموضوع أو الى معنى المحمول، أو الى النسبة ذاتها. وكلّها تؤدي كها أشرنا الى التضليل.

ويمكن رد جميع هذه المغالطات - سواء التي تعتمد اللفظ أو التي

⁽١٨٦) انظر: ابن سينا - كتاب السفيطة، ص٢٧.

تعتمد المعنى - الى أصل واحد؛ ذلك هو العجز عن التمييز الذي يؤدي الى الوقوع في الخطأ، وسببه الرئيس هو الجهل بالقياس والتبكيت من حيث أنَّ حدّ القياس هنا مقول على التبكيت - كما بسطنا من قبل - فكل (غلط) يقع في الاستدلال القياسي يؤدي حتماً الى استدلال زائف أو كاذب؛ «لأنَّ القياس قياس بحسب نتيجته، وتبكيت بحسب مقابل نتيجته، سواء كان مقابل نتيجته بقياس آخر يقابله،أو بغير قياس. فيكون إذن كل قياس ؛ كان بالحقيقة أو بحسب الظاهر أو كان جدلياً بالظاهر فهو تبكيت .» (١٨٧)

ويأخذ الفيلسوف ابن سينا في تفصيل هذه المغالطات، من الناحية الصورية والمادية، تفصيلاً لا نجيز لانفسنا الاستعانة به، بل هو حديث ينبغي لمن أراد الاستزادة منه العود إليه في مصادره من كتبه المنطقية - رغم تعقيده وتداخل موضوعاته بعضها ببعض، خاصة ما يتعلق بالكلام على التبكيتات اللفظية والمعنوية وأصنافها.

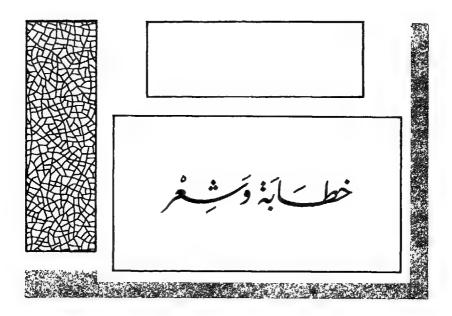
ولا نخالف نحن رأي الدكتور ابراهيم مدكور في سلامة حكمه على هذا التصنيف للمغالطات - الذي تابع فيه الفيلسوف طرائق المعلم الأول - وبيان عيوبه، من حيث انه «تصنيف متعسف ... وانَّ ابن سينا يعتمد عليه، ويدور حوله، ولا يضيف إليه جديداً. »(١٨٨)

وأيّاً ما كان، فأنَّ الجديد في (سفسطة) ابن سينا انّه اعادها الى المنطق في أضربه القياسية المقلوبة، ولم يعتبرها صورة جدلية خالصة كما كانت عليه عند ارسطوطاليس.

وتلك، ولا مشاحة، ميزة من مميزات عمل الفيلسوف التي لا يمكن نكران جدّتها وبراعتها.

⁽١٨٧) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٤١.

⁽١٨٨) انظر: ابن سينا - المصدر السابق (مقدمة الدكتور مدكور ص٢١).



خطئائبذ وسشيغر

29 – ومن نقْلِ القول أنْ تكون الخطابة والشعر باباً من أبواب المنطق في نظرتنا المعاصرة لمفهوم المنطق ودلالته – ولكنه تقليد قديم، انتزعته المدرسة الفلسفية في الاسلام من تراث المدرسة المثائية (١٨١١) فكان بدعة سلكها الخلف بعد السلف لعدة قرون خلتْ. ولم يعد هناك شك في تأثر البلاغة العربية بالفلسفة وخاصة بالمنطق. وفي تاريخ هذه البلاغة ما يشهد بأنَّ معظم مَنْ كتبوا فيها كانوا متفلسفة أو متذوقين للفلسفة؛ ويكفي ان نشير الى قدامة بن جعفر (٣٣٧هـ) وعبد القاهر الجرجاني (٣٢٠٤هـ) وغيرها (١١٠٠٠ وكان لمباحث (الخطابة) بالذات أثرها الواضح على علوم المعاني والبيان والبديع العربية، ممّا جعل منها محوراً يربط بين البلاغة من جهة؛ وقواعد المنطق واستدلالاته من جهة أخرى، مجيث أدّى هذا الى نحو من إثارة وسائل الربط ووشائج القربي أبن البلاغة اليونانية والبلاغة العربية.

٤٨ - فالخطابة، عند المعلم الأول ارسطوطاليس، تنهض على المبادىء الكلية، وهدفها الاقناع، وهي نوع من القياس، وأدلتها قسمان: الشهادات أولاً، وطرق الترغيب واثارة العواطف ثانياً.. ولا

⁽١٨٨) نؤكد ما سبق أنْ أشرنا إليه من أنَّ كتاب الخطابة وكتاب فن الشعر ليسا من مجموعة علم الآلة (الارغانون) - بل ان ضمّها الى مجموعة المنطق كان من أعال المثائية لا ارسطوطاليس نفسه.

 ⁽١٩٠) انظر: د.أمين الخولي - البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها، القاهرة ١٩٣١، وقارن مقدمة الدكتور
ابراهيم مدكور لكتاب الخطابة ص٧. ويستحسن العود الى غاذج جيدة في هذا الجال ككتاب قدامة
ابن جعفر في (نقد الشعر) - تحقيق ص.أ.بوينباكر، طبعة لايدن ١٩٥٦. وكتاب الجرجاني عبد القاهر في (أسرار البلاغة) تحقيق هـ.ريتر، مطبعة المعارف، استانبول ١٩٥٤، وغيرها.

يبتعد الفارابي أبو نصر عن هذا المفهوم الاقناعي ايضاً. (١١١)

أما عند ابن سينا فحدّها انها «قوة تتكلف الاقناع المكن في كل واحدٍ من الأمور المفردة (١٩٢١) » - وفي حال التحليل نجد انَّ الفيلسوف يقصد بلفظة (قوة) ملكة نفسانية تصدر عنها أفعال إرادية؛ تتصف تلك الأفعال بأنها أوكد من القدرة؛ لأن لكل انسان قدرته؛ بينا الملكة لا تكون إلاّ عن قواعد وقوانين يتعلمها الفرد أو يتعودها. أما المقصود من قوله (تتكلف) أي انها تتعاطى فعلاً بأبلغ قصد لأعامه. وعبارة (الاقناع المكن) يقصد منها تفسير الفعل الذي تتكلفه الخطابة؛ أي ما يمكن من الاقناع. ومفهوم جملة: (في كل واحد من الامور الفردة) - أي في كل جزء من الاجزاء، أو أيّة مقولة اتفقت، حيث تشير عبارة (كل واحد) الى الجزء، بينا لفظة (المفردة) تدل على المقولة.

فالخطابة اذن، في ضوء ما أوضحه الحكيم، ملكة يصدر فعلها عن إرادة مدركة وقاصدة، غايتها الأقناع بما يُظّن محوداً - وهو الذي يتخذ شتى الطرق سبيلاً لتحقيق هدفه، دون أن يكون الغرض منه كشف الحق، ولا الالزام على قانون المحمود الحق!. (١١٣)

والناس، إزاء ذلك، صنفان - سواء مَنْ كان منهم خطيباً أو لم يكن - صنف متعلم عالم، طريقه الى التصديق في الامور هو البرهان واستدلالاته. وصنف عامي أو جاهل، طريقه الى التصديق لا يتم إلا على سبيل الاقناع الخطابي.. لذا انحصرت وسائل التصديق بعاملين: إما البرهان، وإما الخطابة. وبما أنَّ الخطابة تخص الأعم من الناس دون خاصتهم - وهم الكثرة الكاثرة - ولهذا فهي ملكة وافرة النفع لأهل

⁽١٩١) قارن: الفارابي - كتاب إحصاء العلوم، ص٦٦ - ٦٧.

⁽۱۹۲) انظر: ابن سينا - كتاب الخطابة، ص٢٨٠.

⁽۱۹۳) انظر: ابن سيا - المصدر السابق، ص٣٦ - ٢٩.

المدن في تدبير أمورهم (١٩٤).

وللخطابة، في بُعْدِ آخر، مجال مقايسة بينها وبين الجدل، فهي تشارك الجدل من جهة، وتشاكله من جهة اخرى. أما مشاركتها فتكون من جهتين:

- (أ) من ناحية القصد؛ وذلك باعتبار انَّ كلاً منها، أي الخطابة والجدل، يهدف الى الغَلَبة في المناقشة أو المفاوضة لايقاع التصديق.
- (ب) من ناحية الموضوع؛ حيث لا موضوع حقاً يحتص به أحدها دون الآخر. فالخطابة لا يُهتدى الى تمييز موضوعات بعضها عن بعض، أو تحديد مبادىء معينة تخصها؛ كما عليه مثلاً الصناعة البرهانية. فهي عادة لا تهتم إلا بالجزئيات من الأمور (وقد تتعاطى أحياناً الحديث عن الكليات) بينا الجدل ينصب اهتامه على الكليات أولاً.

وأما مشاكلتها، فذلك من حيث انَّ كليها؛ الخطابة والجدل، يستعينان (بالحمود) من الأمور – فالاولى محوداتها ظنية، والاخر محوداته حقيقية. وهناك أوجه اخرى لبيان هذه المقايسة، فالخطابة صناعة تهدف الى تحقيق الاقناع بين المتضادين – كها أشرنا – حيث تحاول اثبات أنَّ الأمر عدل، وانه صواب، وانه ممدوح، أو اثبات ما هو ضدّ لتلك الصفات؛ أي اثبات ان الخطابة لها اقتدارها الخاص على التصرف في الاقناع في جانب الإيجاب تارة، أو في جانب السلب تارة أخرى.

أما الجدل وصناعته فليس له هذا.

⁽١٩٤) انظر ابن سينا - المصدر السابق، ص٦٠

وللخطابة كذلك قياسها المقنع بنفسه، باعتبار انه من المظنونات المستعملة فيها، أو ما هو شبيه بالمقنع ظناً. تماماً كما في الجدل المطلق؛ من حيث قياسه الحقيقي وقياسه التشبيهي؛ سواء بسواء.

وثمّة ما يضاف الى ما تقدم؛ هو أنّ الخطابة تتميّز بأمرين ها: القوة والمشيئة معاً. أما القوة فمن حيث اقتدارها على الاثبات والنفي، وأما المشيئة فمن حيث ترويجها ما يثبت أو يبطل بطريق الاقناع كل بسطنا من قبل.. ومن عميزاتها أيضاً انّها مفتوحة لكل إنسان له القدرة على تعاطيها، وباختلاف الوسائل التي يسلكها اصحاب الصناعة فيها: من مدح أو ذمّ أو شكاية أو اعتذار أو مشورة (١٠٠٠) – على أن يتُمّن ويُحسن هذا الانسان (عمود الخطابة) الذي ينتج بذاته المطلوب: ويستعين باحوال خارجة عن ذلك العمود أيضاً، لأنّ الهدف منها، كها ذكرنا، هو (الاقناع) وحده. والاقناع هنا؛ إما أنْ يكون قولاً نهدف من ورائه صحة قول آخر، مستعينين بالخيال والعاطفة في حمل الخصم على من ورائه صحة قول آخر، مستعينين بالخيال والعاطفة في حمل الخصم على كالاستشهاد بقول نبي أو إمام، أو حكيم أو شاعر، سواء كانت تلك كالاستشهاد بقول نبي أو إمام، أو حكيم أو شاعر، سواء كانت تلك الأقوال مأثورة أو محضورة.. أو شهادة حال، سواء كانت حالاً تُدرك بالحسّ. وجميع هذه تخضع لقاعدة القياس الخطابي المركّب من المشهور والمظنون.

ويلعب الصوت دوره في الاقناع؛ من حيث رفعه تارة، وانخفاضه اخرى. أو أنْ يثقل مرّة، ويحدّ مرّة، أو يُستعان ببعض هذه الحالات متداخلة؛ كي يؤدي دوره في التأثير الانفعالي والاخلاقي بالنسبة للناس. والناس يختلفون ويتباينون في أوضاعهم الإنفعالية والخلُقية، وفي تقبلهم لهذه الوسائل من الاقناع.

⁽١٩٥) انظر ابن سينا - المصدر السابق، ص٨٠.

ولعل أهم ما ينبغي توافره في الأغراض التي تخص الخطابة هو الضائر؛ أي الأقيسة التي أضمرنا بعض مقدماتها، تبعاً لطبيعة التعبير وبلاغته وتأثيره. والضائر من الخطابة كالبرهان من العلوم، فهي استدلالية ظنية تلائم الاقناع العابر ومخاطبة الجهاهير، باعتبار انها قياس اكتفي بمقدمته الصغرى وأهملت الكبرى خشية ظهور كذبها أو إمكان معارضتها (١٠١٠). ومن هنا يقول الفيلسوف «اذا كان المعتمد هو الضمير، فالحري أنْ لا يختلف حكم صناعة الخطابة، فيا يراد به التفسير؛ وهو التبيين على سبيل تصح في المشورة والمشاجرة المبنية على المنازعة في الشكاية والاعتذار اذ العمدة في جميع ذلك واحد؛ وهو الضمير... بل الخطابة؛ إنها هي خطابة الضمير وهذه الحيل بعضها الضمير... وبعضها تزايين وتزاويق، يحسن به الضمير، ويفخم به شأن الدليل ». (١١٧)

واضافة الى الضمير، فإنَّ هناك أموراً اخرى أهمّها التمثيل - ومن صوره المعروفة الاعتبار - والتمثيل حكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر يشترك معه أو يشابهه في معنى جامع (١١٨). وهذا التمثيل المنطقي هو الذي اصطلح الفقهاء على تسميته بالقياس، وقد أنكرته بعض الاتجاهات الفقهية في الاسلام.. والفرق بينه وبين الاستقراء هو أنَّ التمثيل ينقل الحكم من علاقة معلومة الى علاقة مشابهة لها أو مختلفة. بينا الاستقراء ينقل الحكم من المثل الى المثل. وغالباً ما يكون التمثيل بامور ظاهرة مسلّمة لا يُسأل عن مقدماتها، ويقنع بها الجمهور.. ويشارك

 ⁽١٩٦٦) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، (مقدمة الدكتور مدكور ص٤) وقارن أيضاً: ابن سينا كتاب الجموع، تحقيق د. محمد سلم سالم، ص٣٣ - ٢٤٠

⁽۱۹۷) انظر: ابن سينا - كتاب الخطابة، ص١٨، ١٨،

⁽۱۹۸) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص٠٩.

التمثيل الضمير في انَّ كليها يفيد اقناعاً، أي جعلَ شيءِ لم يُقنع به؛ مقنعاً!..

وسمة اخرى تظهر هنا؛ تتعلق بالتصديق الخطابي وأصنافه، من: صناعية وغير صناعية؛ فالاولى منها مصدرها النفس وباحتيال منا، وأما الثانية، فعلى العكس ليست لنا ولا باحتيال منا، بل هي حسب وجود الأمر الذي يستدعي استعالها. وتلعب الضائر التي أشرنا، دورها الفعال في هذا الجال.

وتتفرع الصناعية منها الى ثلاثة اقسام:

الأول - هو العامود الذي يسمى تثبيتاً.

الثاني - هو كيْفُ المتكلم في حال تأديته الكلام؛ أهو في حال الخشوع مثلاً، أو اللطف، أو الجدّ أو غير ذلك.

الثالث - هو طريق استدراج السامعين، ولا يتم هذا إلا بالأقاويل الخُلقية والانفعالية التي تتعلق بطبائع الناس ومصالحهم وعاداتهم وتأثّراتهم.

00 - تلك هي أهم المنازع الرئيسة في مباحث الخطابة ووسائلها. وللفيلسوف حديث مفصل وطويل عنها، لا يخلو أحياناً من تكرار وإعادة، ولا يخلو أيضاً من طرافة ومن تعقيد!.. وأيّاً ما كان، فمنطقه الخطابي، سواء في (الشفاء) أو في كتاب (المجموع)، أو في مصنفاته الاخرى؛ يمثّل قمّة العمل الجاد والجديد بالنسبة للفكر العربي في عصر ازدهاره وتألقه.

* * *

01 - ينعى الدكتور عبد الرحمن بدوي على الفيلسوف ابن سينا نكوصه دون وعوده التي أصحر بها؛ خاصة ما يتعلق منها بقضية (فن الشعر) الذي يقول عنه الحكيم: «وبقي منه شطر صالح. ولا يبعد أنْ نجتهد نحن فنبتدع في علم الشعر المطلق، وفي علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان، كلاماً شديد التحصيل والتفصيل (١١١١) »!.

ولا ضير في نقد هادف كهذا النقد الذي ينعاه الدكتور بدوي؛ لولا قسوته التي دفعت الباحث الى نعت أمنيات ابن سينا به الكواذب التي كان يعلم هو علم اليقين أنه لن يحققها ».

أما إنها «كواذب» فليست هي كذلك، لأنَّ ابن سينا، في تصوري، رجل تميّز بطموحات كبيرة، تجمعت لديه كمّاً وكيفاً على السواء؛ فحقّق من كمّها أوسع ما أنتجه عصره فلسفياً: دقة واستيعاباً وشرحاً وتلخيصاً - ولسنا في حاجة الى ضرب الأمثلة على بروز هذا الجانب لديه.. أما الكيف؛ فقد حقّقه على مرحلتين:

أولاها إشارات وتنبيهات وتوضيحات ونقد يُوجّه الى الأفكار أحياناً، أو إلى وسائلها التي سلكتها في أحيان أخرى - ولا يعتمد هذا الكيف طريقاً كميّاً، بل هو محض آراء ينثرها الفيلسوف من خلال المنهج السينوي هنا وهناك.

والأخرى؛ أملٌ مرتقب لديه، يتميّز بأنّه أعمق بكثير مما سجلته هذه الخطرات الفلسفية، فيجنح بنفسه الى الأمنيات - وهي حال شبيهة بأحلام اليَقظة عند بعض المبدعين - فينجرف نحو المبالغة، في حال من الروية الصادقة والقدرة العالية. فيأخذ على نفسه إبداع اتجاهات جديدة - سواء في المنطق أو الفلسفة أو الشعر - تتميّز بأنها «شديدة التحصيل والتفصيل » كما يدّعي الفيلسوف!. ولكن رُواه تلك تذوب على صحوة الواقع وحرارة الصدق، فيبقى في دائرة (الأمل) مستصحباً

⁽١٩٩) انظر: ابن سينا - كتاب الشعر (موسوعة الشفاء الفلسفية)، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي، القاهرة ا ١٩٩٦) من ٣ (التصدير)

إياها في أعاله الموضوعية وكأنها صورة سيحقّقها في أيامه القابلات؛ بينا هي مجرد (أملٍ) ليس غير، يتصف بأنّه: هو البعيد القريب! ومن هنا نجده يعبّر بدلالة الإحتال لا الجزم فيقول: «ولا يبعد».

في ضوء هذه النظرة، نستبيح لأنفسنا دفع صفة (الكذب) أو (الدعاوى الزائفة) عن الفيلسوف - من غير تشفّع في كسب جانب الحق إليه؛ رغم أنَّ نكوصه عن تقديم ما هو جديد في أبواب الشعر لا يخلو من هِنة مسّت الأدب العربي، حيث بقي شعرا ونا يدورون في فلك وصف الموضوعات، أو التعبير عن الانفعالات؛ مجلبة للذة أو متعة فحسب!

ولسنا هنا نلوم الحكيم ابن سينا في تقصير لم يكن متعمداً، بل الأحرى أنْ ينسحب اللوم على أولئك الذين حملوا رآية النقد الادبي في صناعة الشعر وبنائه، في عصر ازدهار حضارتنا العربية، فلم تفلح عاولاتهم تلك في تقديم صور تلتصق بالمضمون أكثر منها بالشكل، لتجعل من الشعر العربي بنية تتفاعل عمقاً لا سطحاً، تثير العقل تارة، والعاطفة اخرى، وتبقى هي تستمد مقوماتها من فكر يخترع الفعل إختراعاً ولا يجتره إجتراراً - تلك وقفة لا نريد الاطالة فيها، فلها عالها الأرحب في الدراسات الأدبية والفنية، وانما غرضنا منها دفع تهمة (اللوم) أو (الجناية) عن فيلسوفنا العالم.

07 - والحق انَّ الشعر مجال رحب تتفاعل فيه الأحكام الفنية حسب مذاهبها الأدبية واتجاهاتها قدياً وحديثاً. وليست المشكلة عند ابن سينا تنهض على ما يتعلق بمفهوم هذه الأحكام من حيث انها أقوال موزونة ومتساوية ومقفاة، لها ايقاعها، وختم قافيتها. بل ليست هذه من هموم الفيلسوف الشاعر، فلها رجالها من الموسيقين والعروضين وأصحاب على القوافي - انّا همّه الرئيس والأساس ينصب على أن الشعر لا

ينبغي أنْ ينظر فيه المنطقي إلا من حيث كونه (غيل) فحسب! و «الخيل هو الكلام الذي تذعن له النفس فتنبسط عن أمور، وتنقبض عن أمور، من غير روية فكر واختيار. وبالجملة تنفعل له انفعالا نفسانيا غير فكري، سواء كان القول مصدقاً به او غير مصدق به؛ فإن كونه مصدقاً به ، غير كونه خيلاً أو غير خيل (٢٠٠٠) ». وذلك لأنَّ الخيلات عند الفيلسوف ليست تقال ليصدق بها ، بل لتخيل شيئاً على أنّه شيء آخر ، وعلى سبيل الحاكاة فحسب (٢٠٠١) .. وهذه الحاكاة تقتصر على الأفعال فقط ، حيث تنفعل لها الأنفس برحمة وتقوى ، ولا تتعامل مع المعاني المجردة «لأنَّ الأفعال هي وحدها التي تنطوي على تخيل ، وتقبل أنْ يفعل فيها التخييل والحاكاة (٢٠٠٠) » بخلاف التصديقات المظنونة ؛ أنْ يفعل فيها التخييل والحاكاة بها لها أرحب وأوسع ، لا يُحدّان ولا بحصران ، لأنَّ «المستحسن في الشعر – كما يقول ابن سينا – هو المخترع المبتدع »!.

فالتخيّل اذن تأليف صور ذهنية؛ تحاكي ظواهر الطبيعة، وإنْ لم تعبّر عن شيء حقيقي موجود، والشعر لا يُنظر إليه إلا من خلال كونه يستعمل التخييل - خلافاً لطرائق الخطابة التي تستعين بوسائل التصديق كما بسطنا من قبل.

ويتعلق التخيّل الشعري بأربعة عناصر هي: أولاً بالزمان؛ من حيث عدد القول ووقته، وهو ما يسمى بالوزن.. وثانياً بالمسموع؛ من حيث القول ذاته.. وثالثاً بالمفهوم من حيث دلالة القول.. ورابعاً بالمشترك منها؛ من حيث المسموع والمفهوم معاً.

⁽٢٠٠) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص ٢٤. وقارن كتاب الخطابة، ص ٢٤.

⁽۲۰۱) قارن: ابن سينا - كتاب النجاة، ص١٠٠٠

⁽٢٠٠) انظر: ابن سينا - كتاب الشعر، ص١٠ (التصدير).

والوسائل (أو الحيل في لغة الفيلسوف) التي تؤدي الى هذا النوع من الشعر، تنهض على أساسين؛ أحدها يعتمد اللفظ، والآخر يعتمد المعنى، وذلك من حيث البساطة أو التركيب، وحسب نسبة ما بين اجزاء تلك (الحيل).

والألفاظ؛ منها ما هي ناقصة الدلالة، ومنها عديمتها - كالأدوات والحروف مثلاً - ومنها ألفاظ دالة بسيطة، وأخرى مركبة. وكذلك إذا قيس الأمر الى المعنى ؛ فمنه بسيط، ومنه ما هو مركب.

وتتميّز تلك (الحيل) حسب صيغها؛ على الوجه التالى:

- الشاكلة التامة؛ حيث تتكرر في البيت الواحد ألفاظ متفقة، سواء متفقة بالشكل أو متفقة بالجوهر (أي بدلالة المعنى) ولكنها تتخالف في طرائق التصريف. ومثاله: العين والعين، والشمل والشمال.
- ٢ المشاكلة الناقصة؛ حيث تكون متقاربة المعنى فحسب، أو متقاربة بالمعنى والتصريف معاً؛ ومثاله: الفاره والهارف، أو العظيم والعليم.
- ٣ المشاكلة بالمعنى اللفظي؛ وذلك في حالِ لفظين مترادفين اشتهرا، ثم أستعمل أحدها على غير تلك الجهة؛ كالكوكب والنجم، أو السهم والقوس حيث «يراد به الأثر العلوي».
- ٤ الخالفة باللفظ من جهة لفظيته؛ وذلك سواء ما وقع على الضد .
 أو ما يشاكل الضد .

وتلعب المحاكاة بالنسبة لجميع هذه الأصناف دورها الرئيس؛ لأنَّ الشعر من جملة ما يخيّل وما يحاكى - كها أشرنا - ومحاكاة الشعر تكون على ثلاثة أشياء:

باللحن الذي يتنغم به أولاً، وبالكلام نفسه اذا كان مخيلاً محاكياً ثانياً، وبالوزن الذي يطيش أو يوقّر ثالثاً.. وانَّ الشعر مجود «بأن مجتمع فيه القول الخيل والوزن (٢٠٣) » - مع تحقيق الغرض من الحاكاة وهو إما التحسين أو التقبيح.

٥٣ - ويحاول ابن سينا توضيح الصورة التي لديه، فيجمع أطراف المفارقات بين الشعر اليوناني والشعر العربي، محدداً إياها بتدبر وفهم عميقين:

فالأول منها (اليوناني) طبيعته الحث على فعل، أو الردع بالقول عن فعل، ومحاكاته الشعرية مقصورة على الأفاعيل والأحوال والذوات، دون الحيوان الأعجم.. وأما الثاني (العربي) فطبيعته تهدف الى حالين: أحدها تأثير في النفس نحو أمر بعينه على صورة فعل أو انفعال، والآخر استعال التشبيه لاثارة التعجب فحسب!..

والتشبيه، عموماً، يكون نحو الجميل، أو نحو ما تعافه النفس، ويتضمن - بالإضافة الى التحسين والتقبيح المشار إليها سابقاً - المطابقة أيضاً، كالحاكيات تماماً التي تتضمن - بالإضافة الى التشبيه - الاستعارة والتركيب معاً.

أما كيف تولدت طبيعة الشعر في الانسان، فيمكن تبريرها بسببين: أحدها الالتذاذ بالمحاكاة منذ عهد الصبا؛ لأن النفس تنبسط بالمحاكاة.. والآخر؛ حب الناس بطبيعتهم للتأليف المتفق مع الألحان، خاصة ما كان من الاوزان مناسبا لتلك الالحان.. وفي حال التطبيق؛ فمَن كان من الشعراء إعف الضمير، نقي السريرة، مال بالمحاكاة الى الافعال الجميلة أو ما يشاكلها. والعكس بالعكس، اذا كان خس الطباع، مال الى

⁽۲۰۳) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٣٣٠

الهجاء والذَّم!.

وللكلام (الخرافي) - في هذه المرحلة - دوره الكبير في المحاكاة.. التي هي، في رأي الفيلسوف « فعل كامل الفضيلة »، من حيث أنَّ الخرافة هي تركيب الأمور والاخلاق بحسب المعتاد للشعراء (٢٠٤٠).. ومن هنا يكون عمل المنشد محاكاة عادات الناس بجدية وفهم، معبراً عن أفعالهم وجهة حياتهم وسعادتهم، متجهاً نحو الأفعال أكثر من اتجاهه نحو الكلام على الاخلاق.

وتتصف الخرافة في الشعر، بصورتين:

الأولى - الاشتال، ويقصد به الانتقال من ضد الى ضد ، وهو قريب مما يسمى بر (المطابقة) في لغتنا العربية ، أي الجمع بين الضدين في كلام واحد، كالليل والنهار مثلاً. وقد يستعمل الاشتال أيضاً في عملية الانتقال من حال غير جميلة الى حال جميلة تدريجياً. الثانية - الدلالة، وهي أنْ نقصد الحال الجميلة بالتحسين، من دون جهة تقبيح مقابلها.

وما زال الهدف من المحاكاة في الشعر؛ هو محاكاة فعل كامل الفضيلة - كها ذكرنا - فقد سهاه ابن سينا بمصطلحه اليوناني (الطراغوذيا) حيث يلعب فيه الوزن والحكم والرأي والمقابلة والدعاء، دوره الواضح في بنائه الأدبي.. ويراعى في هذه المحاكاة (كها فعل الشاعر هوميروس من قبل) عدم خلط أفعال بافعال أو أحوال بأحوال، بل ينبغي أن يكون الكلام محدوداً من جهة اللفظ ومن جهة المعنى معاً، وان تكون معانيه لا تتعدى مقتضى الحال، ويسدد نحو أمر وجد، أو لم يوجد؛ لأنَّ الشعر الغرض منه هو التخييل لا إفادة الآراء. ويتم تقويه على الشكل التالي:(٢٠٥)

⁽۲۰٤) انظر: ابن سينا - كتاب الشعر، ص ٤٥٠

⁽٢٠٥) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٦١، ٦٣٠

- (١) أَنْ يكون مرتباً، فيه أول ووسط وآخر، لأَنَّ زوال الترتيب فيه يفقده فعله المطلوب.
 - (٢) أنْ يكون الجزء الأفضل في الوسط.
 - (٣) أنْ تكون المقادير معتدلة.
- (٤) أنْ يكون المقصود محدوداً، لا يتعدى ولا يُخلط بغيره، ممّا لا يليق بذلك الوزن.
 - (٥) أَنْ يكون اذا نُزع منه جزء واحد فسد وانتقص.
- (٦) أنْ يجاكي الأفعال المنسوبة الى الأفاضل والى الممدوحين بما يليق بهم، وهذا ما يسمى بالمدح والذّم.
- (٧) أَنْ يكون كالمصور، فانه يصوّر كل شيء بحسبه، وهكذا يجب أَنْ تقع الحاكاة للاخلاق.
- (A) أَنْ يُحسن طرائق استعال (الحلّ والربط) والمقصود بالحلّ هو تحليل الجملة المسبب بها من ابتداء النُقلة الى آخرها. أما الربط فهو إشارة نبتدىء بها، تدل على الغاية والى النُقلة المذكورة.

ويتميّز هذا النوع من الشعر (الطراغوذيا)؛ أنَّ له مدخلاً هو جزء كلّي يشتمل على أجزاء وفي وسطه يتبدى الملحنون بجاعتهم، ومخرجاً؛ وهو الجزء الذي لا يُلحّن، ومجازاً؛ وهو ما يؤديه المغنون بلا لحن بل بالايقاع فحسب، وتقويماً؛ وهو جزء يؤدى بنشيد نَوْحِي، بدون إيقاع إلا وزن الشعر (٢٠٦).

واذا قيس هذا العمل الفني الى قسمته من حيث الالفاظ وتوافقها

⁽٢٠٦) انظر: اين سينا - المصدر السابق، ص٥٨ - ٥٥٠

- ودلالتها لأنواع الشعر، فانَّ اجزاءه تكون على الوجه التالي:(٢٠٧).
- (۱) المقطع المدود والمقصور؛ فالأول يؤلف من الحروف الصامتة التي لا تقبل المدّ، ومن الحروف التي لها نصف صوت، ومن المصوتات المدودة.. وأما الثاني؛ فيؤلف من الحركات، وحروف العلّة، ومن الرباط الذي نسميه (واصلة) والواصلة نقطة لا تدل بانفرادها على معنى، وانما ارتباط قول بقول.
- (٢) الفاصلة؛ وهي أداة أيضاً لا تدل بانفرادها على معنى، بل تدل على انَّ القولين متميزان؛ أحدها مقدم والآخر تال. وتدل كذلك على الحدود والمفارقات.
- (٣) اللغة؛ ويقصد بها الألفاظ التي تستعمل من قبل فئة ما أو أُمّةٍ ما، ولا تكون من لسان المتكلم، وانّا هي من الدخيل.
- (2) النقل، وهو أول الوضع والتواطؤ، منقولاً الى معنى آخر. ويكون النقل من الجنس الى النوع؛ والعكس بالعكس، أو من نوع الى نوع، أو من منسوب الى ما يشابهه في النسبة، مثل قولهم عن الشيخوخة: انها مساء العمر، أو خريف الحياة!..
- (٥) الاسم الموضوع؛ وهو الاسم الذي يخترعه أو يبتكره الشاعر، ويكون هو أول من استعمله في شعره،
- (٦) الاسم المنفصل والمختلط، وهو الاسم الذي أُحتيج الى أَنْ حُرِّف عن أُصله: بمد قصر، وقصر مدِّ، أو ترخيمٍ، أو قلْب.
- (٧) اللفظ المتغير؛ وهو الاسم المستعار والمشبه على ما بسطنا في مفهوم (الخطابة).
- (A) ألفاظ الزينة؛ وهي التي لا تدل بتركيب حروفها وحده، بل بما

⁽٢٠٧) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص ٦٥ - ٦٧.

يقترن به من هيئة ونغمة ونبرة، وليست هي في لسان العرب.

وأيّاً ما كان، فإنَّ أوضح القول وأفضله ما يكون بصريح الالفاظ الحقيقية الشاملة، كما كان يفعل هوميروس شاعر اليونان القديم؛ فقد كان «يعلم ما يعمل، ويأتي بالمحاكاة يسيراً. »(٢٠٨) - لأنَّ الشاعر الحق هو مَنْ كان يجري مجرى المصور، باعتبار أنَّ كل واحد منها محاك، ومحاكاة الشاعر تشمل اللغات والمنقولات، من غير التفات الى مطابقة شعره للأقاويل السياسية؛ لأنَّ ذلك من شأن صناعة اخرى.

ولا يُعصم الشاعر من الوقوع في الغلط أو الخطأ؛ خاصة «بمحاكاته بما ليس يمكن، أو محاكاته على التحريف، وكذبه في المحاكاة؛ كَمنْ يحاكي أيّلاً أنثى ويجعل لها قرناً عظياً!. أو انه يقصر في محاكاة الفاضل والرذل في فاعله أو فعله أو في زمانه باضافته أو في غايته. »(٢٠١)

وعلى الرغم من أنَّ الفيلسوف يركز وبشكل رئيس على دلالة التخييل أو المحاكاة فحسب – التي هي قوة وسطى بين الحس وفعالياته والعقل في تجريده الخالص – فأنَّه عادلَ في موقفه هذا بين الظاهر والباطن، أو بين الشكل والمضمون، دون أنْ يجعل من الإبداع الفني للشاعر ذاته – الذي هو الجوهر في العملية النقدية – ظاهرة أساسية في البناء الشعري، بل انتهى الى نظرية وسطى قد لا يقره عليها كثير من النتاد المعاصرين.

05 - تلك هي صنعة الشعر وصناعة الشعراء، غثلها الفيلسوف ابن سينا لا بروح عصره وصوره؛ بل بروح الأدب اليوناني وطرائقه. وحاول هو أنْ يخضعها، قدر جهده، لما يمكن أنْ يُستحدث في الشعر العربي من جديد لَمْ يحدث، ومن أدبٍ مُفلسفٍ لم يستقم!. وبقي موقفه

⁽٢٠٨) انظر: ابن سينا - المصدر البابق، ص٦٩-

⁽٢٠٩) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٧١، ٧٢٠

يخضع لمنظور بيئته التي تُخضع الفن للأخلاق فحسب، فيعود الشعر هادفاً، وامتحلياً بمعايير الفضيلة وجماليتها، سواء ما كان منه في مجال قدح أو مدح على حدّ سواء.

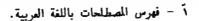
إنَّ كتاب (الشعر) السينوي في نظري لا يمكن لأية دراسة نقدية هادفة حول الشعر العربي أنْ تتجاوزه إلا اذا ضلّتْ سبيلها اللآحب، فتركت المضمون وتمسكت بالشكل، كما يفعل بعض من نقادنا في العصر الحاضر!.

وفوق هذا وذاك، فكتاب الشعر ينبغي أنْ يكون له تأثيره العميق على الاوساط الادبية في بناء فكرها العتيد، تماماً كما كان لكتاب (فن الشعر) لارسطوطاليس مؤثراته النقدية على الأدب الاوروبي؛ والذي قال عنه الشاعر الالماني جيته: «إنّه ثمرة جيلة من ثمار العقل في كمال تعبيره».

* * *

00 - أما بعد؛ فأني لم اتجاوز بالقارىء للمنطق السينوي إلا خطوطه العامة الرئيسة، حاولت جهدي أنْ يكون التحليل متكاملاً ومتكافلاً، في غير إطالة أو اسهاب. وللباحثين العود الى ينابيع هذا الفكر في مظانه من كتب فيلسوف المنطق والعلم الشيخ الرئيس ابن سينا.



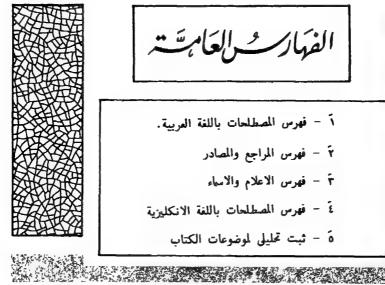


rٌ – فهرس المراجع والمصادر

أ - فهرس الاعلام والاساء

أ - فهرس المصطلحات باللغة الانكليزية

ة - ثبت تحليلي لموضوعات الكتاب



أ - فهرس المصطلحاتباللغة العربية

الإبطال: ۱۱۵، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۱۲، الإثبــــات: ۲۳، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۱۷، ۱۱۷، الآثر: ۱۱۷، ۱۱۲، ۱۱۷.

الأجناس العالية: ٣٧، ٣٨، ٤١. الاستدلال: ١٣، ١٠٣. الاستدلال الاستنباطي: ٥٧، ٦٦. الاستدلال القياسي: ٧٨، ١٣٣. الاستقراء: ٢٨، ٤٧، ٦٦، ٦٧، ٥٧، ٢٧، ٢٨، ٤٤، ١١٢،

الاستقراء الاستدلالي: ٦٦، ٧٦. الاستقراء العلمي: ٦٦، ٧٥، ٧٦.

الاستقراء الكامل: ٦٦، ٧٥. الاستقراء المشهور: ٧٥، ٧٦.

الاستقراء الناقي ٢٥،٧٥. ٧٧.

الاستقراء الموسّع: ٧٥.

الأسطقس: ٣٠.
الاسمية: ٣٣.
الإشارة: ٢٧، ٤٦.
الإشارة (ح المطابقة): ١٤٤.
الإضافة (مقولة): ٣٦.
الأعرف: ٣٨.
الأفضل: ١١٦، ١١٧.
الأقاويل البرهانية: ١٣.
الألفاظ: ٢٤، ٥٩.
الألفاظ المرئية: ٢٤.
الألفاظ المركبة: ٢٤، ٢٥.
الألفاظ المركبة: ٢٤، ٢٥.
الألفاظ المركبة: ٢٤، ٢٠.
الألفاظ المركبة: ٢٤، ٢٠.

الألفاظ المفردة: ٢٤، ٥٩.

الانسان: ١٨، ٣٣، ٢٤، ٢٥،

PY: TT: 03: F3: TF: TP:

الألفاظ النّاصة: ٣٠.

. 177

التعريف: ۱۱، ۱۸، ۲۷، ۲۸، . 29 . 79 التعليم الأول: ١١٢. التقابل: ٤٧، ٥٣. تقابل الايجاب: ٥٣. تقابل الحدود: ٥٣. تقابل السلب: ٥٣. تقابل العدم: ٥٣. تقابل الملكة: ٥٣. التقابل المنطقى: ٥٣. التقدّم: ٤٧، ٥٣، ٥٥. التقدُّم بالزمان: ٥٥. التقدّم بالطبع: ٥٥. التقدّم بالعلّمة: ٥٥. التمثيل (قياس): ٧٥، ١٣٧. التواطؤ: ٤٤. الجدل: ٨٦، ٨٧، ١٠٣، ١٠٤،

الجنس: ۲۱، ۲۷، ۳۰، ۳۳، ۳۳، ۲۷، ۲۷.

جنس عقلي: ۳۲. جنس منطقي: ۳۳. جهل بسيط: ۹۱.

جهل مرکب: ۹۱، ۹۲.

الاٍ نفعـــال (مقولـــة): ٣٦ ، ٥٠ ، ١١٧ . "

إنّية: ۲۵، ۱۰۰.

الأَين (مقولة): ٣٦، ٤٠، ٥٢. الأَين الحقيقي: ٥٢.

الأين النوعي: ٥٢.

برهان الانّبة: ۸۸، ۸۸.

برهان اللِّميَّة: ٧٨، ٨٨، ٨٩.

البسيط: ١٠.

البَعْدية: ٤٣، ٨٢.

التبكيــت: ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۷،

. 177 . 17. . 179

التحليل البرهاني: ١٥.

التحليلات: ١٣.

التحليلات الثمانية: ۱۲، ۷۸، ۷۹.

التخييل: ١٤١.

التشكيك: ٤٤.

التصديق: ۷، ۲۳، ۸۲، ۱۱۲.

التصوّر: ۷، ۲۳، ۸۲.

التصورات: ۱۲، ۱۳، ۵۸.

التضليل: ١٣١.

77 , VY , VII. جوهر: ۳۲، ۳۷، ۲۵، ۱۱، ۲۲، الخبر الشرطى المتصل: ٦٣. 33, 77, 74. جوهر أول: ٤٥. الخبر الشرطى المنفصل: ٦٣. الخطاية: ١٣٥، ١٣٤، ١٣٥، جوهر بسيط: 20. جوهر ثالث: ٤٥. . 177 الدعوىٰ: ۱۰۸، ۱۰۹. جوهر ثان: ٥٥. جوهر مرکب: ٤٥. دلالة: ١١. دلالة تضمّن: ۲۷. جوهرية: 2٦. دلالة حسة: ٢٧. الحجة الجدلية: ١١٢، ١١٣. دلالة سمانطيقية: ١١. الحد: ۱۸، ۲۷، ۲۷، ۹۸، ۹۹. دلالة لزوم: ٣٦. الحدّ الاسمى: ١٨. دلالة مطابقة: ٢٦. الحسد الأصغر: ٦٨، ٧١، ٢٢، الدور: ٥٨٠ . ۹۰ ، ۸۹ الحدّ الأكبر: ٦٨، ٧١، ٧٢، ٩٠. ذاتی: ۲۱، ۸۶. الحدّ الأوسط: ٢٨، ٢٧، ٢٧، الرسم: ١٨، ١٩، ٢٩، ٩٦، ٩٢، ٩٧. رسم تام: ۲۹. رسم ناقص: ۲۹. الحدّ التام: ٢٨. الحدود: ۲۸، ۷۲. الروية الباطنة: ٢٣. حساب القضايا: ١١. الزمــان: ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥٠، الحل (في الشعر): ١٤٥. . 121 . 71 . 7 . 67 حَمْل: ۳۳، ۳۹، ۲۲، ۱۲۹. السفسط ... ة: ١٠٣، ١٢١، ١٢٤، حَمْل اشتقاق: ٢٤. حَمْل مواطأة: ٢٤. 071 , 771 , 771 . الحيل (في الشعر): ١٤٢. السوفسطائية: ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤. الشرّاح: ۱۰، ۱۳، الخياصّية: ۲۱، ۲۷، ۳۱، ۳۵،

الشعر: ۱۳۳، ۱۳۹، ۱٤۰، الفصيل: ۲۱، ۲۷، ۳۵، ۳۷، . 121 . 99 الشعر العربي: ١٤٣. فصل خاص: ٣٤. الشعر اليوناني: ١٤٣. فصل عام: ٣٤. الشكل الأول: ٧١، ٨٩، ٩٠ الفصل المقوِّم: ٣٤. الشكل الثالث: ٧١، ٩٠. الفطرة الانسانية: ٢٣. الفعل (مقولة): ٣٦. الشكل الثاني: ۷۱، ۹۰. الفلسفة الأولى: ٣٩. الشكل الرابع: ٧١، ٧٢. القَبْلية: ١٠، ٤٢، ٨٢. الصورة: ٤٥، ٦٢، ١١٠. القسمـة المنطقيـة: ٩٩، ١٠٠، الضدان: ٤٦. الضدية: ٤٩. . 171 الضرورة: ٨١، ٨٢. القضايا: ١٢، ١٢٠. الضائر: ١٣٧، ١٣٨. القضايا الحملية: ٦٢. القضايا الشرطية: ٦٢، ٨٦. الضمير الخطابي: ۱۳۷، ۱۳۸. الظنُّ: ۹۲، ۹۳، ۱۰۳، ۱۳۵. القضية: ١٠، ٣٨، ٤٥، ١٣١. الظن الصادق: ٩٢. القضية الحملية: ٧٤. الطراغوذيا: ١٤٥. القضية الشرطية: ٧٤. العبارة: ١٣، ٥٧، ٥٨. القياس: ۲۸، ۵۷، ۹۹، ۲۱، العدم: ٥٤، ٩١، ١١٧. "Y' AY' . P . 7 P . 0 P . 1/1 . العرض: ۲۱، ۲۷، ۳۵، ۳۳، ۱۱۲، ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۳۳. . 21 6 47 قياس الإحراج: ٧٠. العقل: ۹۵، ۹۵، ۱۰۱، ۱۳۰. القياس الاستثنائي: ٦٩، ٨٦. العقل الفعّال: ٣٢، ٩٤. القياس الاقتراني الحملي: ٦٩، العلم التجريبي: ٦٦. . ٧٢ . ٧٠ الغيرية: ١٣١. القياس البديهي: ٨١.

قياس التمثيل: ٧٧. الكيفيات النفسية: ٥٠. القياس الجدلي: ١٠٥، ١١١. الكيفية: ٤٩. القياس الحملي البسيط: ٧٠. لفظ ذاتى: ٢٥. قياس الخُلْف: ٧٤، ١٣١. لفظ عرضي: ٢٥. القياس السوفسطائي: ١٠٥. اللفظ (المفرد): ٢٦. القياس الشرطي: ٢٨، ٧٠، ١١١، لميّة: ١١٢. . ٧٣ ما بعد الطبيعة: ٣٨. قياس المساواة: ٧٤. مادة: ٥٤، ٢٢، ٢٦، ١١٠. الكلمة (= الفعل): ٥٨، ٢٠، الماصدق: ٦٨، ٧١. .71 الماهية: ۲۵، ۲۲، ۲۲، ۸۲، ۳۱، الكلمة الحصّلة: ٥٨. . 117 . 9 . . 02 . 27 . 20 . 72 الكلّي الذاتي: ٣١، ٢٧. مندأ البرهان: ۲۸، ۸۱، ۸۳، الكلّيات الخمس: ٢١، ٢٢، ٣٧، .1.1 مبدأ الثالث المرفوع: ٨٦. الكلّيــات العقليــة: ٣٢، ٤٥، مبدأ عدم التناقض: ٨٦. - 140 متي (مقولة): ٣٦، ٥٢. الكم: ١٠، ٢٥، ٣٦، ٤٤، ٧٤. المتقابلات (= ما بعد القولات): الكم المتصل: ٤٣، ٤٨، ٤٩. . 111 . 112 . 07 . 27 الكم المنفصل: ٤٣، ٤٨، ٤٩. الحاكاة: ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، الكيف: ١٠ ، ٢٥ ، ٣٦ ، ٢٢ ، . 127 المحمول المنطقي: ٢٤، ٦٢، ٧٣، الكيفيات الأولية: ٥٠. . 171 . 110 . 12 . 41. الكيفيات الثانوية: ٥١. الحمولات: ۲۷، ۳۸، ۱۱۱. الكيفيات الكمّية: ٥٠. الخيلات: ١٤١. الكيفيات (الانفعالية): ٥٠. المشائية: ١٥، ٧٩، ١٣٣.

. ٣٨

. 29

. 177 . 77 المنطق الرواقي: ١٠، ٣٩. المنطق السينوي: ١١، ١٢، ١٤، 77, 77, 17, 50, 70, 57, . 121 . 171 . 491 . المنطق الصورى: ۱۱، ۷۰، ۷۲. المنطق العربي: ٩، ١١٠ منطق القضايا: ١١، ٥٧، ٦٧. المنهج الاستقرائي: ٧٦. المواضع الجدلية: ١٠٧، ١٠٧، . 1 - 1 الموضع: ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۸۰ النُطْق: ٧، ٥٩، ١٢٦. النُطْق الخارجي: ٧، ١٢، ٢٣. النُطْق الداخلي: ٧، ١٢، ٢٣، . 177 النظائر: ١١٥٠ نظرية التعريف: ١١، ١٢، ٥٧٠. نظرية الجوهر الفرد: ٤٠. نظرية المعرفة: ١٦، ٢٢. نَقُل البرهان: ٨٥٠ النوع: ۲۱، ۲۷، ۳۰، ۳۷، ۲۵۰

الشاكلة التامة: ١٤٢. الشاكلة اللفظية: ١٤٢. مصادرة على المطلوب: ٢٨ ، ١٣٠ . مطلب (لمَ): ۸۰ مطلب (ما): ۷۹. مطلب (هل): ۸۰۰ المعدوم: ٥٤. المعرفة اليقينية: ٨٢. المعيّة: ٤٧، ٥٣، ٥٦. المعبّة الزمانية: ١٥٦. المعيّة المطلقة: ١٥٦. المعيّة المنطقية: ١٥٦. الغيالطية: ١٢٥، ١٢١، ١٢٥، ناطق: ٣٢، ٣٤، ٤٤. . 181 . 18. . 189 . 181 . المفهوم: ٦٨. مقدمات البرهان: ۷۸، ۸۵، ۸۷. المقدمة الصغرى: ٦٨، ٧٣. المقدمة الكبرى: ٦٩، ٧٣. المقولات: ۱۳، ۲۱، ۳۷، ۳۸، .07 .07 .27 .79 الملك (مقولة): ٣٦. اللَّكة: ٥٠، ٥٤، ٩١، ١١٧. مناطقة بوررويال: ٦٧. المناطقة العرب: ٣٠، ٦٩. المنطق (علم): ۷، ۸، ۹، ۱۲، النوع المتوسط: ۳۲، ۳۵.

نوع الأنواع: ٣١.

الهوية: ۱۳۱. وجود خارجي: ۱۵.

الوجود: ٤٠، ٤٣. وجود ذهني: ١٥.

الوجود الثلاثي: ٢١. الوضع (مقوّلة): ٣٦، ٤٨، ٨١.

ع - فهرس المراجع والمصادر

- ابن سینا:
- (أ) الخطوطات:
- البهجة في المنطق (مخطوطة كوبرلي استانبول 1243 الرسالة الثانية والعشرين 71° 58°).
- السماع الطبيعي من كتاب الشفاء (مخطوطة مكتبة بودليان باكسفورد المرقمة (Poc. 125).
 - مفاتيح الخزائن في المنطق (مخطوطة مكتبة ملك، رقم 2022 طهران).
- المنطق الموجز (مخطوطة مكتبة أيا صوفيا تركيا 4829 الرسالة السابعة).

(ب) الطبوعات:

- كتاب الشفاء قسم المنطق (بمراجعة وتقديم الدكتور ابراهيم مدكور).
- آ المدخل (تصدير الدكتور طه حسين) تحقيق الأب جورج
 قنواتي، محود الخضيري، احمد فؤاد الاهواني، القاهرة ١٩٥٢.
 - 7 المقولات

تحقيق: الأب جورج قنواتي، محمود الخضيري، احمد فؤاد الاهواني، سعيد زايد، القاهرة ١٩٥٩.

٣ - العبارة

تحقيق: محود الخضيري، القاهرة ١٩٧٠.

ءً - القياس

تحقيق: سعيد زايد، القاهرة ١٩٦٤

ه - البرهان

(أ) تحقيق: الدكتور عبد الرحن بدوي، القاهرة ١٩٥٤.

(ب) تحقيق: الدكتور ابو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٥٦.

آ -الجدل

تحقيق: الدكتور احمد فؤاد الاهواني، القاهرة ١٩٦٥.

٧ - السفسطة

تحقيق: الدكتور احمد فؤاد الاهواني، القاهرة ١٩٥٨.

٨ - الخطابة

تحقيق: الدكتور محمد سليم سالم، القاهرة ١٩٥٤.

٩ –الشعر

تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٦٦٠

- الاشارات والتنبيهات (قسم المنطق) تحقيق: الدكتور سليان دنيا، القاهرة ١٩٤٧.
- كتاب النجاة (صدرت النشرة الاولى ضمن كتاب القانون في الطب طبعة روما عام ١٥٩٣، ثم صدرت نشرتان باشراف المرحوم محيي

الدين الكردي عام ١٩٣٠، ١٩٣٨ - وقد استعنا بالنشرات الثلاث).

- كتاب التعليقات
- تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٧٣.
 - كتاب المجموع كتاب المجموع كتاب الماهرة ١٩٥٥. تحقيق: الدكتور محمد سليم سالم، القاهرة ١٩٥٥.
 - منطق الشرقيين. نشرة محب الدين الخطيب، القاهرة ١٩١٠
 - تسع رسائل (فلسفية) طبعة الهند ١٣١٨ هـ، القاهرة ١٣٢٦ هـ.
 - رسالة في الحدود تحقيق: مدام كواشون، القاهرة ١٩٣٨. رسالة القوى النفسانية تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة ١٩٥٢.
 - أبو حيان التوحيدي:
 - كتاب المقابسات
 تحقيق: محمد توفيق حسين، بغداد ١٩٧٠
- د. ابو العلاء عفيفي (بالإشتراك مع الدكاترة: زكي نجيب محود، عبد الرحن بدوي، محمد ثابت الفندي).

- مصطلحات الفلسفة ، القاهرة ١٩٦٤ .
 - د.أمين الخولى:
- البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها، القاهرة، ١٩٣١.
 - جابر بن حیان:
 - ختار رسائل جابر بن حیان
 تحقیق: بول کراوس، القاهرة ۱۳۵۱هـ.
 - الجرجاني عبد القاهر:
- كتاب اسرار البلاغة.
 تحقيق: هلموت ريتر، مطبعة المعارف، استانبول ١٩٥٤.
 - الجرجاني علي بن محمد الحسيني:
 - كتاب التعريفات، القاهرة ١٩٣٨
 - د. جعفر آل ياسين:
- المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب، طاثانية، بيروت ١٩٨٠.
- ابن سينا والمبادىء الاولى، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، 197٣.
 - فیلسوفان رائدان، بیروت ۱۹۸۰.
- فلاسفة يونانيون: من طاليس الى سقراط، ط.ثانية، بيروت ١٩٧٥.

- د.جمیل صلیبا:
- المعجم الفلسفي، بيروت ١٩٧٨.
 - الساوى عمر بن سهلان:
- كتاب البصائر النصيرية في علم المنطق، القاهرة ١٨٩٨.
 - شهاب الدين السهروردي:
 - كتاب حكمة الاشراق.
 - تحقیق: هنری کوربان، باریس ۱۹۵۲.
 - د. عادل فاخوري:
- منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث بيروت ١٩٨٠.
 - د.على سامى النشار:
 - . المنطق الصوري، القاهرة ١٩٥٥
 - الفارابي ابو نصر.
 - كتاب احصاء العلوم
 - تحقيق: الدكتور عثمان أمين، طثانية، القاهرة ١٩٤٨.
- شرح كتاب ارسطوطاليس في العبارة تحقيق: ولهم كوتش اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي، بيروت
 - فرفوريوس الصوري:

- كتاب ايساغوجي (المدخل):
- تحقيق: الدكتور احمد فؤاد الاهواني، القاهرة ١٩٥٤.
 - قدامة بن جعفر:
 - كتاب نقد الشعر
 - تحقیق: س.أ. بونیباکر، لایدن، ۱۹۵٦.
 - مجمع اللغة العربية بمصر:
- المعجم الفلسفي (تصدير الدكتور ابراهيم مدكور رئيس الجمع) القاهرة ١٩٧٩.
 - مؤلف مجهول:
- منتخب صوان الحكمة (صوان الحكمة يُنسب الى أبي سليان السجستاني).
 - تحقیق: د.م. دنلوب. منشورات موتن، باریس ۱۹۷۹.
 - يوسف كرم:
 - تاریخ الفلسفة الیونانیة، القاهرة ۱۹٤٦.
 - المعجم الفلسفي (بالاشتراك)، القاهرة ۱۹۷۱.

قهرس الأعلام والأسماء

ابراهم مدكور: ١٣٢ ، ١٣٢ . PY , PK , OP , W. 1 , TY1 , أىلت: ٣٩. . 188 . 188 ابن سينا: ٧ . ٨ . ٩ ، ١٢ ، ١٤ ، الاسكندر الافروديسي:١٠ ، ١٣ . الاغريق: ٩. 01. 71. 91. . 7. 77. 07. افلاطون: ۱۰۳، ۱۲۲، ۱۲۳. 77 . Y7 . X7 . P7 . . TV . TT اوبرفج: ٦٦. 77. 37. 07. VY. AT. PT. ٠٤٠ ٤١، ٢٤، ٣٤، ٤٤، ٣٤٠ باريس: ٥٣. ۲۰ ، ۵۱ ، ۵۲ ، ۵۳ ، ۵۳ ، ۵۲ ، ۵۱ ، ۱۳۰ ۳۰، ۱۳، ۲۲، ۲۷، ۸۲، ۷۰، بغداد: ۵۲. التوحيدي (ابو حيان): ١٨. (14, 14, 04, 14, 14, 14, ثاوفر اسطس: ۷۲. 71, 31, 51, 11, 11, 11, ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۵، جابر بن حیان: ۱۶۰ ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹، جالینوس: ۷۲. ۱۲۵ ، ۱۲۵ ، ۱۲۲ ، ۱۲۷ ، ۱۲۸ ، جون ستیوارت مل: ۷۵. ۱۳۲ ، ۱۳۶ ، ۱۳۷ ، ۱۳۸ ، ۱۳۹ ، جیته: ۱٤۸ . الحبشى: ٣٥. . 124 . 128 . 12. خالد: ۳۲. ابو البركات البغدادي: ٨. الرائد الأول: (انظر ارسطوطاليس). ابو عثان الدمشقي: ٢١. اخوان الصفاء: ١٦. الرازى - ابو بكر: ١٦. ارسطوطاليس: ۸، ۹، ۱۰، ۱۲، الزنوج: ۷۷. 71 . 17 . 77 . 77 . 67 . 10 . زىد: ٢٤، ٣٢، ٣٤، ٢٤، ٥٠، VO , TF , AF , IV , TV , AV , .7.

السريانية: ٢١. فرفوريوس الصوري: ۱۰، ۲۱، سنبلقيوس: ١٠ ، ١٣ . . 77 . 77 . 77 السهروردي - شهاب الدين: ١٩، فرنسيس بيكون: ٧٥. قدامة بن جعفر: ١٣٣. .70 كانت - عانوئيل: ١٤٠ الشمس: ٢٦. الشيخ الرئيس: ١٦، ٢١، ٦٢، كريساريوس (الرومي): ٢١. ٠٠١، ٢٦١، ٨١١. الكندى: ١٦. صاحب المنطق (= ارسطوطاليس): كينز: ٦٦، ٦٩. المأمون: ١١٣. .01 .77 .11 .10. المثلث: ٤٣، ٨٤. طومس: ٦٦. عبد الرحمن بدوى: ١٣٨ ، ١٣٩ . المعلم الاول: (انظر ارسطوطاليس). المعلم الثاني: (انظر الفارابي). عبد الرضا صادق: ٨. عبد القاهر الجرجاني: ١٣٣. مليسوس: ١٣٠. النوشجاني: ١٨. عمرو: ۳۲، ۳٤. هر قليطس: ١٢٤. العنقاء: ٨٠. يوسف كرم: ٧١. الغزالي: ١٦. الفارابي: أبو نصر: ٧، ١٢، ١٣، اليونان: ٩. ١٤، ١٥، ١٦، ١٨، ١٠٥، اليونانيون: ١٢.

- 172

ءً - فهرس المصطلحات باللغة الانكليزية

قياس احتالي (قياس أباغوجي)
المطلق (يقابل المضاف في المنطق)
القدمة المطلقة Absolute Premise
Abstraction
Absurditiesالحالات
العرض Accident
عرضي عرضي
مقولة (الفعل)
عقل فعّالActive Intellect
هيئة فعلية
دلالة المطابقة (التكافؤ)
Affected qualities الكيفيات الانفعالية
الایجاب (الإثبات) Affirmation
الغيرية (في مقابل هوية)
Alternative Proposition قضية عنادية
Ambiguous
الاستقراء الموسّع
Analogy
Analogical Reasoning (استدلال بالتمثيل التمثيل)
الماثل - النظير (حال اتحاد في النوع)

Analysis التحليل
Analytical Deductionالاستنتاج التحليلي
Analytical Definition التعريف التحليلي
Analytical Demonstration البرهان التحليلي
Analytical Judgment
Ancient Logic المنطق القديم
المقدّم (مقابلُ التالي في الحدين)
المتقدّم (في المنطق)
التقدم (باختلاف درجاته) القبلية التقدم (باختلاف درجاته) القبلية
نقيض الدعوى (طريقة في الجدل)
القياس الأباغوجي (كبراه يقينية وصغراه ظنية)
قضية ضرورية
التقدير (ادراك الشيء بدون حكم)
النطق العربيا
الحجّة (الدليل)
الحجاج (الحاجّة) Argumentation
حجّة المسلمات Argumentum ex Concesso
الجدل الارسطوطالي
Aristotelian Logicالنطق الارسطوطالي
الارسطوطالية (المدرسة) الارسطوطالية المدرسة)
الفاصلة (في الشعر)الفاصلة الشعر الم
Ascedant Dialecticالجدل الصاعد
Assent
إثبات (حكم جازم) إثبات (حكم جازم)
التمثيل (التمثّل) Assimilation

اليقين
رمز للضرب الأول من الشكل الثاني للقياس Cesare
رمز للضرب الأول من الشكل الثاني مجزوء النتيجة
الدّور الدّور
الأصناف (الانواع المقيدة) الأصناف (الانواع المقيدة)
الحدّ الكلّي (الفئة)
أصناف القضايا Classes of Propositions
اجتماع المعية المعية
المعرفة (مطلق العلم)ا
غير مستغرق (في المنطق)
فن الملهاة (الملاهي في لغة ابن سينا)
الشُرّاح
العرض العام العرض العام
الحدّ العام
المواضع الجدلية
القضية المقارنة Comparative Proposition
القضية المركبة (الجزئية) Compound Proposition
لفظ مرکب
مۇلّفمۇلّف
Comprehension
Concept
النتيجة (اللازم الذي ينتهي إليه القياس)
القياس الشرطي الشرطي الشرطي
الرباط (في الشعر)
قضية معطوفة

القياس الاقتراني Conjunction Syllogism
Connotation
التعريف بطريق المفهوم Connotative Definition
لازم (التالي)لازم (التالي)
الاتساق المنطقي (ضد التناقض)
المضمون
الإمكان - الحدوث الحدوث
التناقض
النقيضان
المتناقض Contradictory
الحدود المتضادة
التضاد
الضدّان
عكس النقيضصعكس النقيض
المفاجأة (طريقة تستعمل في المأساة)
المواضعة (ما تعارف عليه الناس) Convention
العكس المستوي
المكس (ضرب من الاستدلال المباشر)
العكس بالعرض Conversion of accident
عكس القياس Conversion of Syllogism
الاقناع (حكم ذهني لا يقبل التشكيك)Conviction
رابطة (في القضية الثلاثية)
القضية متعددة الموضوع
الترابط (تقابل الحدين في المنطق)
معامل الترابط

المتغيّر المتضايف Correlative Variable
المطابقة (علاقة منطقية) المطابقة (علاقة منطقية)
لازمة منطقية
Curriculum
الضرب الأول من الشكل الثالث من القياس المرب الأول من الشكل الثالث من القياس
الضرب الثالث من الشكل الأول من القياسالضرب الثالث عن الشكل الأول عن القياس
العطيات الأولية
Data of Experienceا
الاستنتاج (الاستنباط)
النقص Defect
القضية المحصورة
المُعرِّف Definies
التعريف - الحدّ Definition
Definition by Illustration التعريف بطريق التمثيل
التعريف بالحاكاة Definition by Imitation
مراتب الدلالة
البرهان Demonstration
القياس البرهاني Demonstrative Syllogism
الماصدق (بالنسبة للفظ)
دلالة الحدّ في المنطق
الجدل النازل (الهابط)
الرسم Description
Determination
المحمولات الجدلية
المالة الجدلية Dialectical Question

القياس الجدلي Dialectical Syllogism
برهان دوري Diallelus
الحوار Dialogue
القسمة الثنائية
المقول على كثيريننول على كثيرين
التعلم Didactics
الفصْلُ (من الكليات الخمس) Difference
فصول الجواهر Differentia of Substance
قياس الاحراج Dilemma
الضرب الثالث من الشكل الرابع من القياس Dimaris
الضرب الثاني من الشكل الثالث من القياس Disamis
استدلالي (نظري)
الاستثناء Disjunction
المباينات Disparates
استغراق الحدود Distribution of Terms
مغایر Diverse
التقسيم (في المنطق)
الديمومة
Effect
المقدمات التجريبية Empirical Premises
Entelechy كال أول
القياس المضمر القياس المضمر Enthyméme
العدُّ (بالنسبة للاستقراء)
المنطوق (تعبير لفظي عن القضية) Enunciation
قياس المشهورات (القياس الخطابي) Epicheirema

الجوقات (الفينات الدخيلة) الجوقات (الفينات الدخيلة)
نظرية المعرفة (نظرية العلوم عند الفرنسيين) Epistemology
القياس اللآحق
Equality
التعادل (بين القضيتين) Equipollency (بين القضيتين
التكافؤ (تساوي الحدود المنطقية)
لفظ مشكّك Equivocal Term
Equivocally باشتراك الاسم
التحدُّلق الموُّه (في الجدل)
الضلال (أعم من الخطأ)
الذات (يقابل العرض)
الوهم
Evidences البيّنات
القياس الاستثنائي
Excluded (Middle Term) الثالث المرفوع
الخُرج (بالنسبة للمَّاساة الشعرية)
Expression
النُطْق الخارجي External Deliberation
ظاهري (لا يدخل في ماهية الشيء)
Faculty
قوة الخيال Faculty of Representation
مغالطة التداخل اللفظي في المعنى Fallacy of Equivocation
Fallacies
False
Falsehood

\$
الخطأ
الضرب الرابع من الشكل الأول من القياس Felapton
الضرب السادس من الشكل الثالث من القياس Ferison
الضرب الرابع من الشكل الرابع من القياس
الضرب الثالث من الشكل الثاني من القياس
الشكل (بالنسبة للمنطق)
الضرب الأول
الفلسفة الأولى
المعرفة الصورية Formal Cognition
الاستنتاج الصوري
المنطق الصوري
الصيغة (بالنسبة لبناء العبارة) الصيغة (بالنسبة لبناء العبارة)
الضرب الخامس من الشكل الرابع من القياس
دالة (في المنطق الرياضي)دالة المنطق الرياضي المنطق
Generalization
التكوين
الجنس
اللَكَة Habitus
الماثل Homologous
لفظ مشترك Homonym Term
الانسانية
هيوليٰ (مادة) Hyle
الفرضية
القضية الشرطية (المتصلة) Hypothetical Proposition
قياس استثنائي
-

الهوية
الربي المواقعة الموا
حكم ذاتي
الخيال
المحاكاة (في الشعر)المحاكاة (في الشعر)
اللآمادية ــــــــــــــــــــــــــــــــــــ
الاستدلال المباشر
القضية المباشرة
السكون (عدم الحركة)السكون (عدم الحركة)
القياس غير الكاملالكامل Imperfect Syllogism
دلالة التضمن
In Actualبالفعل
غير المشترك (متنافر)نافر)
التنافر (بين قضيتين في المنطق) Incompatibility
- الفظ مفرد Incomplex Term
اللآمحدود
Indefinite Proposition
اللاّمتعين Indeterminate
قرد (شخص) (mdividual
الصورة الجزئية
أشخاص النوع Individual of Species
الاستقراء
المنهج الاستقرائي
القياس الاستقرائيا
نوع الأنواعنوع الأنواع

Infinite	اللآمتناهي
Infinity	اللّانهاية أ
Inherence	دلالة اللزوم
Inherence of Proposition	الاستغراق (في قضايا التلازم)
Inherent	مستفرق
Inseparable Accident	العَرَض اللازم
Instant	الآن
Intellect	العقل
Intellection	
Intellectual	عقلي
Intelligibles	
Intension	المفهوم (مقابل الماصدق)
Internal Deliberation	النُطْق الداخلي
Intuition	الحَدْس (العيان العقلي)
Isagage	
Judgment	الحكم (في المنطق)
Justice	
Late Commentators	
Law of absorption	
Lemma Proposition	
Lexical Definition	التعريف المعجمي (القاموسي)
Locution	**
Logic	•
Logic of Propositions	
Logical addition	الاضافة المنطقية

التحليل المنطقي Logical Analysis
الجنس المنطقي المنطقي Logical Genus
الأرب أو الأشكال المنطقية Logical Moods
الضرورة المنطقية (يقتضيها مبدأ عدم التناقض) Logical Necessity
منطق الاحتال Logic of probability
حاصل الضرب المنطقي
العلاقات المنطقية Logical Relations
المعيّة المنطقية المنطقية Logical Simultaneity
حاصل الجمع المنطقي (استعمال أداة « أو »عند ابن سينا)
مناطقة بور رويال Logician of Port Royal
المنطقية (نزعة) Logicism
المنطق الرياضي
المقدمة الكبرى ألم Major Premiss (Premise)
الحدّ الأكبر
جمع المسائل (صورة من صور المغالطة)
التعليميات (الرياضيات) (الرياضيات)
مادة القياس Matter of Syllogism
الحدّ الأعلى
أوساط (في المنطق)
التوسط ا
ما بعد المنطق
الجاز أو التأدي (في الشعر)
ما بعد الطبيعة (ميتافيزيقا)
طريقة المتغيرات المساوقة في الاستقراء
Concomitant Variations

Concomitant Variations

مناهج البحث
الوزن (في الشعر)
الحدّ الأوسط Middle Term
المحاكاة (في الطبيعة)
المقدمة الصغرى
الحدّ الأصغر Minor Term
القضية الموجهة (قياس ذو جهة) Modal Proposition
الجهات (في المنطق)
جزيئي Molecular
جزئي Molecule
الواحدية
الضرب (في المنطق)ا
المتان (في المنطق) Mutually Abstraction
اسطورة (خرافة في لغة ابن سينا)ا
الضرورة
المعدولات
السلب Negation
السالبNegative
•
Negative Term Proposition
Negative Term Proposition
القضية المعدولة
القضية المعدولة Negative Term Proposition المعدولة الأسمي (اللفظي) Nominal Definition الحدّ الأسمية الاسمية
القضية المعدولة Nominal Definition (اللفظي الله الله الله الله الله الله الله الل

محاولة البرهنـة على بطلان قضيةٍ ماObjection
المنقوض
نقض المحمول
مشترك في الوضع One Common position
الظّن (اعتقاد راجح)
Opposed to each other
تقابل القضايا (تقابل الحدود)
الآلة (كتاب المنطق الارسطوطالي)
المباشر
النطقية المطلقة
مفارقة (قضية مخالفة للرأي العام)
اغلوطة (استدلال خاطىء في البرهان)
المشاركات
قضية جزئية (المحمول منفصل عن الموضوع) Parti-Partial
Particular Affirmative Proposition القضية الجزئية الموجبة
Particular Negative Proposition القضية الجزئية السالبة Passion
Passive Qualities الكيفيات الانفعالية
التحول أو الأداة (في المأساة الشعرية)
Perfect Syllogism القياس الكامل
Peripatetic
Pettio Principii المصادرة على المطلوب
Philodoxy

Place الأين (مقولة)
الجدل الافلاطوني Platonic Dialectic
علم الشعر
Poetical Syllogism القياس الشعري
Polemic
الاشتراك اللفظي في المعنى لكلمة واحدة Polysemy
القياس المركب
الوضع (مقولة)
الملك (مقولة) المعالمة Possession
Posterior Analytics التحليلات الثانية
المتقابلات (ما بعد المقولات) Postpredicaments
وهي على الوجه التالي:
(a) Oppositio
(b) Prius
(c) Simul
الحركة أو التغيّر
(e) Habere
مسلّمة (قضية ليست بديهية بذاتها)
الكليات الخمس الكليات الخمس
حدٌ المحمول Predicable Term
الحمول
Predication الْمَهْل
حملي (ما ينسب الى موضوع)
سابق على المنطق (ما قبل المنطق) Prelogic
المسلّمات (التقرير ات بلغة ابن سينا) Presuppositions

Qualities of Quantum الكيفيات الكمية
Quantification of Predicate گالحمول
الْم المتصل Quantity (Continuous)
الكم المنفصل Quantity (Discontinuous)
الكُمّي Uuantitative
الماهية Quiddity
الحاصل (مرادف للموجود عند ابن سينا)
علاقة
Rational Concepts
Rational genus · الجنس العقلي
الحدّ الحقيقيReal Definition
Reasoningتدلیل عقلي
Reasoning by Analogy قياس النظير
برهان الخُلف
الاضافة (مقولة)
Relational Proposition القضية الاضافية
الإبطال - الدحض (غير الاعتراض) - الدحض (غير الاعتراض)
التحليل (في المنطق) Resolution
الخطابة (كتاب ارسطوطاليس)
الايقاع (الشعري) Rhythm
علم المعاني ودلالة الالفاظ وتطورها
التوالي
التالي
امور مشتركة في حدٍّ واحد
Signification

الموضوع أو المحلاللوضوع أو المحل
جنس الأجناس Summum genus
قضية غير قابلةللبرهان Supposition
المقطع (في الشعر)المقطع (في الشعر)
القياس Syllogism
Symbolic Logic المنطق الرمزي
Symmetry
Synthesis (مقابل التحليل)
Synthetical Deduction الاستنتاج التركيبي
الحكم التركيبي Synthetical Judgment
نسق (في المنطق)
تحصيل حاصل (في المنطق)تعصيل حاصل الله المنطق
Term
Terms of Contradictoriesا
الحدّان المتناقضان Terms of Contradictories
Terms of Contradictories الحدّان المتناقضان
Terms of Contradictories الحدّان المتناقضان Theoretical النظري Theorem قضية مبرهنة Theory of Definition نظرية التعريف
Terms of Contradictories الحدّان المتناقضان Theoretical النظري Theorem قضية مبرهنة Theory of Definition نظرية التعريف Theory of Relations نظرية العلاقات
Terms of Contradictories الحدّان المتناقضان Theoretical النظري Theorem قضية مبرهنة Theory of Definition نظرية التعريف
Terms of Contradictories الحدّان المتناقضان Theoretical النظري قضية مبرهنة Theorem نظرية التعريف Theory of Definition نظرية العلاقات Theory of Relations الدعوی (وسيلة من وسائل الجدل) المناف المحدل المناف المحدد المناف المناف المناف المحدد المناف الم
Terms of Contradictories الحدّان المتناقضان Theoretical النظري قضية مبرهنة Theorem نظرية التعريف Theory of Definition نظرية العلاقات Theory of Relations الدعوی (وسيلة من وسائل الجدل) الجواهر الثوالث (عند ابن سينا) Third Substances (عند ابن سينا)
Terms of Contradictories الحدّان المتناقضان Theoretical النظري قضية مبرهنة Theory of Definition نظرية العلاقات Theory of Relations الدعوى (وسيلة من وسائل الجدل) المتحدد الله المت
Terms of Contradictories الحدّان المتناقضان Theoretical النظري قضية مبرهنة Theory of Definition نظرية العلاقات Theory of Relations الدعوى (وسيلة من وسائل الجدل) المتحدد ابن سينا) Third Substances (عند ابن سينا) Tiere exclu الثالث المرفوع To Be المتحدد ابن سينا
Terms of Contradictories الحدّان المتناقضان Theoretical النظري قضية مبرهنة Theory of Definition نظرية العلاقات Theory of Relations الدعوى (وسيلة من وسائل الجدل) المتحدد الله المت

قضية مسلوبة الموضوع عن المحمول كلّياً Toto-total
الحّجة النقلية
نقْل البرهان Tradition of Demostration
المنطق التقليدي
فن المأساة (تراجيديا)
المفارق - المتعالي
قاعدة التعدي في الاضافات المنطقية
الظّن الصادق (اُلحق)True Opinion
المحقّقون
قضية بيّنة Truism
دالّة الصدق
النمط (المنطقي)
اللآمبرهنات
الذهن (بدلالة الفهم)
اللامنقسم (بالنسبة للقضايا) Undivided
كُلّى (مقاٰبل جزئي في القضايا والاحكام) Universal
القضية الكلّية الموجبة Universal Affirmative Proposition
القضية الكلّية السالبة
التواطؤالتواطؤ التواطؤ
لفظ متواطىءلفظ متواطىء
الاستدلال المنتج
متغبّر في الدالة
المتغيرات (في المنطق)
الصدق (بالنسبة للقضية الخبرية)Veracity
لفظي

Virtual	•	الوجود المكن
Ways of Verification		طرائق التحقيق
When		ىتى (مقولة)
Why-ness		اللَّمية

٥ - ثَبْتٌ تحليلي لموضوعات الكتاب.

تصدير ٧ - ٨

الفارابي وابن سينا رائدا المنطق في الاسلام - ابن سينا غرة من غرات الفارابي - عصر غيّز بالعقلانية والتطرف العقائدي - المنطق هو السبيل للحكم على هذا التطرف - إنه العلم الذي يؤدي بالانسان إلى مرحلة (البرهان) - اتصف المنطق بدلالته الخاصة منذ نشأته وحتى اليوم - محاولة المؤلف في كشف هذا الجانب من المنطق السينوي.

نهيدنهيد

ما هو الجديد في المنطق العربي؟ - تأثره بالمنطق الارسطوطالي - إنَّ هذا التأثر لا ينفي جديد المنطق العربي - أحكام الغربيين على الفكر العربي كانت ظالمة - ابتكار المناطقة العرب سيكون هو الصلة بين القديم والحديث - أثر الشرّاح على المنطق العربي - مفهوم الأصالة التي يقصدها المؤلف - أمثلة من هذه الأصالة - موقف المنطق العربي من دلالة نظرية التعريف وحساب القضايا ونظرية الجموعات.

المنطق الصوري استعان بالصورة والمادة معاً - مفهوم الارغانون عند صاحب المنطق - تطور هذا المفهوم - موقف الفارابي من (علم البرهان) - أخذ ابن سينا بهذا الموقف - انطباع ذلك على الصلة بين الفلسفة والمنطق - اختلاف الحكم على هذه الصلة - موقف ابن سينا من الدلالتين - اهتمامه بفلسفة المعاني - نقود وآراء.

مدخل وتصورات عامةمدخل وتصورات عامة

البدء مع ابن سينا - تأثيرات فرفوريوس الصوري - الغاية من المدخل وعلاقته بكتاب المقولات - سعة التخطيط السينوي للمدخل - إنّه دراسة موسّعة لنظرية التعريف بالاضافة الى شرحه للكليات الخمس - انفتاح ابن سينا الذهني وعمق نظرته الى الكليات الخمس.

إن العلم تصور وتصديق ، وغاية المنطق ان يفيد منها - النظر في الالفاظ ودلالتها وأهمية المعاني - الالفاظ منها مركبة ومنها مفردة - اهتام المنطق بالالفاظ الكلية - دلالة اللفظ الذاتي وعلاقته بالماهية - اللفظ الكلي المفرد له ثلاث دلالات - الفرق بين الذاتي والعرضي - ارتباط ذلك بدلالة الالفاظ: المطابقة واللزوم والتضمن.

أهمية التعريف - الفرق بين التعريف الحقيقي والتعريف اللفظي - التباين بين مفهوم الحد ودلالة التعريف - صفات الحد أنواع الحدود - الرسم دلالته ومنطوقه - الخطأ الذي يقع في التعريف والرسم - سبق ابن سينا لباسكال الفرنسي في تحديد هذا الخطأ النوع ودلالته - الجديد في الموقف السينوي - رسوم النوع الثلاثة - رأي الفيلسوف في مشكلة الوجود الحقيقي والاسمي للكليات - توفيقيته في هذا الرأى وابتكاره الجديد.

الفصل - أهميته ومفهومه - الفصل نوعان: عام وخاص - ومنه خاص الخاص - الخاصة على جهتين - الخاصة هي (الوسط) في رأي الفيلسوف - الخواص أربعة أقسام - الخاصة لازمة لجميع الأنواع - الخاصة لا تدخل تحت التعريف ولادالة ذاتية لها.

العرض العام - مؤشرات دلالته هي المقولات التسع المقولة على الجوهر - المشاركات والمباينات والتقويم العام للموقف السينوي...

المقولات هي الاجناس العليا – الجديد في مقولات ابن سينا – اين نضع المقولات؟ مع علم المنطق أم الميتافيزيقا – رأي الفيلسوف في المشكلة – رأي الاستاذ أبلت في الموضوع – عددية المقولات – اختلاف الفلاسفة حول هذه العددية.

أهداف البحث في المقولات - حذار من الخلط بين مقولة الجوهر والاعراض - مفهوم الأجناس العالية: هل هي جنس واحد أم عدة أجناس? - في رأي ابن سينا انها كثيرة - انواعها ودلالة هذه الانواع - أثر القبيلية والبَعْدية في التمييز بين هذه الانواع - اسم الموجود لا يقع على المقولات العشر بالتواطؤ - الحركة والصورة والمادة وعلاقتها بالمقولات. حقيقة الجوهر كمقولة أصيلة - اختلاف الرؤية حول هذه الحقيقة - اصناف الجوهر ودرجاته - خواص هذه المراتب - الجوهر لا ضد له.

المقولات الاخرى – الكم هو ما يقبل القياس – الكم منه متصل ومنه كم منفصل – دلالة الكم ذي الوضع – لا ضدية في الكم الكيف ودلالته – الكيف اشهر دلالة من الكيفية – الكيفية هيئة قارة – المفهوم من كونها قارة – الظواهر الاربع للكيفيات – أنواع الكيفيات: الأولية والثانوية – نقد ابن سينا لمواقف بعض الشراح. مقولتا الأين ومتى ودلالتها – الأين منه حقيقي ومنه غير حقيقي منه ذاتي ومنه اضافي – علاقة المقولتين بالزمان – عدم صلاحيتها للتركيب.

المتقابلات (ما بعد المقولات) - المقصود من هذا المصطلح - مضمون دلالة المتقابلات هو التقابل والتقدم والمعيّة والحركة والملك - مفهوم التقابل المنطقي في أربعة أغاط - المضاد والمضاف والفرق بينها - حقيقة الاضداد ودلاتها - مفهوم التلازم منطقياً - تباين

هذا المفهوم - المقصود بالمعيّة - تقويم عام للموقف السينوي.

مقدمة في منطق القضايا

اهتام ابن سينا بمنطق الاستدلال الاستنباطي ومنه القياس – القياس ينبغي أنْ تتقدمه (العبارة) – البدء ببناء كتاب العبارة – المحتوى العام لمباحث العبارة – المقارنة بينه وبين ارسطوطاليس – غزارة المادة السينوية في الكتاب.

المفهوم العام للعبارة يبدأ مع معرفة التناسب بين الالفاظ والتصورات - دلالة الصوت والفعل والمعنى - الكتابة لا بد لها من ألفاظ - دلالة الاسم والكلمة - الارتباط الزمني بينها - اصناف القضايا في العبارة - التركيب الخبرى: الحملي والشرطي - مشكلات الايجاب والسلب والنفي - تقابل العبارة في المعنى والاضافة وفي القوة والفعل وفي الجزء والكل وفي الزمان.

قياس واستدلال قياسي ١٠١ - ١٠١

مفهوم القياس - إنه ضرب من الاستدلال الاستنباطي - علاقة منطق القضايا بالدراسات المنطقية المعاصرة - الموقف من القياس عند القدماء والمحدثين - نقد السهروردي لأضرب القياس.

نظرية القياس السينوي - معرفة صادقة يقينية - الأخذ بدلالة الاستقراء الكامل - المفارقة بين الاستقراء الكامل والاستقراء الناقص - العلماء العرب أدركوا بعمق طبيعة التجربة في الاستقراء في بناء المعرفة التجريبية.

القياس يمثّل عملية عقلية خالصة - القياس يتضمن مقدمتين وحدّاً ونتيجة - رأي مناطقة بوررويال في القياس - المنطق الاستدلالي يعتمد الحدّ الاوسط بالضرورة - طبيعة هذا الحدّ - علاقته بالقدمتين

الكبرى والصغرى - صفة هذه العلاقة: أهي صلة (ما صدق) أو صلة (مفهوم)? - البناء الشكلي لمقدمات القياس السينوي والمناطقة العرب - اختلاف هذا التركيب عن التنظيم عند ارسطوطاليس - رأى الاستاذ كينز حول المشكلة.

انواع القياس - قياس اقتراني حملي - قياس استثنائي - رفض ابن سينا للشكل الرابع - توضيح هذا الرفض - شرح موقف المعلم الأول في تقرير الاستاذ يوسف كرم - شروط القياس الحملي الاقتراني - الأقيسة المركبة - قياس المساواة - قياس الخلف.

الاستقراء ودلالته - من الاستقراء كامل وناقص - الاستقراء غير موجب للعلم الصحيح - التفرقة بين الاستقراء الناقص (المشهور) والمنهج الاستقرائي - الاستقراء الاستدلالي هو تعدّد حالات - عدم تمييز ابن سينا الواضح بين الملاحظة والتجربة - الفرق بين الاستقراء وقياس التمثيل.

(البرهان) هو نظرية الاستدلال القياسي – التباين بين البرهان والقياس – أول متحدث عن البرهان (التحليلات الثانية) هو ارسطوطاليس – الفرق بين كتاب ابن سينا وكتاب المعلم الاول – الغرض من البرهان هو افادة الطريق الذي يؤدي الى التصديق والتصور اليقينيين – المطالب في هذا المبحث ثلاثة – وفي حال القسمة ستة – مطلب ما، ومطلب هل، ومطلب لم ب المبادئ البرهانية تقال على وجهين – هذه المبادئء هي حدود ومقدمات للعقل والحس معا – القبلية والبعدية بالنسبة لهذه المبادئء – دلالة الأقدم والأعرف ومفهومها – مبادئء البرهان هي الأقدم لأنها ذاتية – دلالة هذه الذاتية – دلالة هذه الذاتية – معنى النقل في البرهان – الفرق بين الجدل والبرهان – وسائل التطبيق بينها – اعتاد الفيلسوف على برهاني

الإنية واللّمية - دلالة هذين البرهانين منطقياً - اهتام ابن سينا بالشكل المنطقي الأول - اعتباره اصح الأشكال - تبريره الدقيق لهذا الرأي، ما هو طريق العلم؟ - العلم ليس هو الظّن - ما المقصود بالظّن - العلم والظّن لا يجتمعان - ان العلم يبدأ مع الحسّ بوجوه أربعة - مبادىء العلم تتناسب بعضها مع البعض الآخر على سبيلين - علاقة الحدّ بالبرهان - قواعد الحدّ وقواعد البرهان - خصائص كل منها - الحدّ لا يكتسب بالقسمة - القسمة لها أهدافها الخاصة - الحدّ علّة صورية للمحدود - نهاية المطاف.

جدلٌ ومغالطة

(أ) الجدل - مفهومه الاستدلالي - تأريخيته - الفرق بين صاحب المنطق وصاحب الجدل - الجدل قياس في الأصل - الهدف من الجدل التاس الطرائق المشهورة - تلعب (الغلبة) ويلعب (اليقين المظنون) دورها الكبير في الجدل - الفرق بين الجدل والبرهان - الجدل صناعة مقصورة على المحاورة والمخاطبة - شروط القناعة الجدلية - دلالة (المقدمة) و(الموضع) و(الدعوى) في الجدل - منافع الجدل عموماً - المحمولات الجدلية - المطالب الجدلية المتعارفة - الحجّة الجدلية واغراضها - ظاهرة الإبطال والاثبات في الجدل - دور (الآثر) و(الأفضل) في صناعة الجدل - مواضع التحديد في الجدل - صفات الانسان الجدلي في رأي ابن سينا - استعاله التبكيت والغاية منه.

(ب) المغالطة أو السفسطة وطرائقها – رأي المؤلف في المدرسة السوفسطائية – مَنْ هو الانسان المقصود بانه مقياس الاشياء جميعاً؟ – تفسير المؤلف لهذه القاعدة – السوفسطائية تحاول ايجاد تقرير في الموضوع الواحد – المنفعة هي مقياس الصدق عند السوفسطائية.

غاية ابن سينا من السفسطة البحث في الأغاليط التي يقع فيها الفكر -

السفسطة صناعة كلّية - مخالفة ابن سينا لموقف المعلم الاول - كتاب السفسطة السينوي بحث من ابحاث المنطق الشكلي - المغالطات تقع في صورة القياس أو في مادته - دور (المشابهة) بين الاشياء وغلط الأحكام فيها - المغالطون نوعان: سوفسطائي ومشاغبي - التضليل ومفهومه - التضليل عجز عن التمييز - الجديد في موقف ابن سينا.

خطابةً وشعرخطابةً وشعر معر المعربية المعرب

(أ) تأثر البلاغة العربية بالفلسفة - ظواهر هذا التأثّر وانطباعاته على المؤرخين للأدب العربي - الخطابة عند ابن سينا هي (فن الاقناع) - الخطابة ملكة قاصدة ومدركة - المقارنة بين الخطابة والجدل شكلاً ومضموناً - مميزات الخطابة - التصديق الخطابي وأصنافه.

من كتب المؤلف

- ابن سينا وفلسفته الطبيعية .. جامعة اكسفورد ١٩٦٢ .
- فلاسفة يونانيون.... بغداد ١٩٧١ بيروت ١٩٧٥.
 - مؤلفات الفارابي (بالاشتراك)..... بغداد ١٩٧٥
- المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب... بغداد ١٩٧٨ بيروت ١٩٧٨
 - •فيلسوفان رائدان: الكندي والفارابي.... بيروت ١٩٨٠
- ●الفارابي: تحصيل السعادة (دراسة وتحقيق)... بيروت ١٩٨١
 - المنطق السينوي..... بيروت ١٩٨٣

AL-MANTIQ AS-SINAWI

(Avicennan Logic)

by

Dr. JAFAR AL-YASIN

D. phil. (Oxon.)

Dar al_Afaq al_Jadida BEIRUT.LEBANON

AL-MANTIQ AS-SINAWI

(Avicennan Logic)

by

Dr. JAFAR AL-YASIN

D. phil. (Oxon.)



Dar al_Afaq al.Jadida BEIRUT.LEBANON